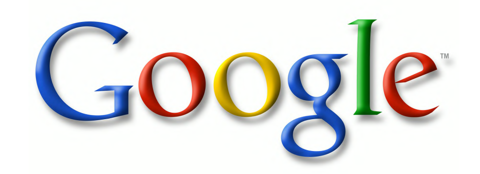
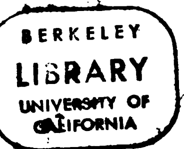
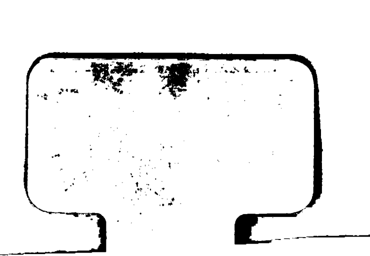



UC-NRLF
$B 143 282
C136286


BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA



Kant, Lotze, Albrecht Ritschl.

Eine kritische Studie

von

Lic. theol. Leonh. Stählin,
III. Pfarrer in Bayreuth.

Leipzig.
Dörffling & Franke.
1888.

Der Hochwürdigen

theologischen Fakultät in Erlangen

zum Danke

für die ertheilte Licentiatenwürde

verehrungsvoll zugeeignet.

Vorwort.

Indem ich diese kritische Studie der Oeffentlichkeit übergebe, sei mir verstattet, um Mißdeutungen vorzubeugen, die Bemerkung voranzuschicken, daß ich ein Schüler des verstorbenen Erlanger Theologen Hofmann bin, dem ich stets ein dankbares, pietätvolles Andenken bewahren werde, wenn ich auch nicht im Stande bin, demselben durchweg in aller Hinsicht zu folgen. Möchte diese Abhandlung an ihrem geringen Theile dazu mithelfen, die Grundlagen zu wahren, auf welchen die erneuerte kirchliche Theologie, zu deren hervorragendsten Repräsentanten Hofmann zählt, sich aufgebaut hat!

Ob diese Schrift auf einer nur leichten und flüchtigen Beschäftigung mit ihrem Gegenstande beruht, darüber wäre zwecklos zum voraus irgend etwas zu äußern; darüber muß meine Schrift sich selbst ausweisen. Aber eine Bitte möge mir zu gute gehalten werden. Seit Jahren liegt auf mir in Folge von Verhältnissen, die nicht in meiner Macht stehen, der Druck einer überlasteten Amtsthätigkeit. Die Zeit für Abfassung dieser Schrift mußte ich einer mühseligen Berufsarbeit abgewinnen. Möge der geneigte Leser dieses Umstandes freundlich Rechnung tragen und die Mängel der Form mit Nachsicht beurtheilen. In der Sache folge ich einer festen Ueberzeugung.

Wegen des gleichen Umstandes wolle man entschuldigen, daß ich Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ nach der dritten Auflage (Frankfurt und Leipzig 1791), meinem Handexemplar, citire und die Umänderung der Citate nach der Paginirung einer der verbreiteteren Ausgaben unterlassen habe. Bei größerer Muße würde überhaupt eine reichere Verwendung der einschlägigen Literatur erfolgt sein. Ritschl's Hauptwerk ist durchgehends nach der zweiten Auflage citirt, wo es nicht ausdrücklich anders angegeben ist. Bloße

Verweisungen sind mit Sternchen oder Kreuzen unter dem Text, alle darüber hinausgehenden Anmerkungen mit Zahlen hinter dem Text unter den Noten und Literaturnachweisen aufgeführt.

Nicht lediglich eine polemische Schrift habe ich schreiben wollen; ich habe mich bemüht, die negative Kritik zu positiven Resultaten fortzuführen. Denn nicht dem Streit will diese kritische Studie dienen, sondern der Verständigung und dem positiven Aufbau.

Bayreuth, im Februar 1888.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Zweite Hälfte.

Zweiter Abschnitt.

Einleitung.

Wenn man fragt, welchem evangelischen Theologen es zur Zeit am meisten gelungen sei, Anhang zu finden und Schule zu bilden, wird man über die Antwort nicht in Zweifel sein können. Keiner hat größeren Erfolg aufzuweisen als Albrecht Ritschl. Wenn wir Ritschl nennen, so nennen wir das Haupt einer Theologenschule, welcher an Geltung und Ausbreitung keine zweite gleichkommt. Dieselbe hat eine nicht geringe Anzahl von akademischen Lehrstühlen inne, und auch unter den im praktischen Amte stehenden Geistlichen hat sie ausgedehnten Boden gewonnen. In der „Theologischen Literaturzeitung“ hat sie ein Organ sich geschaffen, welches das Censoramt über die theologische Literatur der Gegenwart übt und für die neue theologische Grundanschauung Propaganda macht.[1] Es ist die Göttinger Schule, an deren Spitze der Name Ritschl steht. Die Göttinger Schule hat auf dem Gebiete der Glaubenslehre eine Umwälzung hervorgerufen, welche kaum geringeren Beifalls sich erfreut, als den vor mehr als einem Menschenalter die Tübinger Schule sich errungen hat. Damals waren es gewisse Theoreme der Hegel'schen Philosophie, welche mit den Mitteln historischer Kritik an der Entstehungsgeschichte des Christenthums und des neutestamentlichen Schriftthums sich durchzuführen suchten. Jetzt ist es der ausgesprochene Widersacher aller spekulativen Philosophie, der moderne Empirismus und Neukantianismus, welcher der Theologie sich zu bemächtigen und die christliche Glaubenslehre in seinem Sinne umzugestalten sucht. Und die damit für die Glaubenslehre gewonnenen neuen Anschauungen werden auf alle Gebiete der Theologie angewandt. Für die Ausbildung der alttestamentlichen Kritik, wie sie jetzt vorliegt, hat Ritschl überdies einen direkten persönlichen Impuls gegeben, wie Wellhausen berichtet hat.[2]

Daß die Ritschl'sche Theologie so rasch sich Bahn gebrochen und weittragende Geltung gewonnen hat, mag als ein Anzeichen dafür

erscheinen, daß dieselbe nicht lediglich ein willkürliches Produkt im Kopfe ihres Urhebers sei, sondern von einer kräftigen Zeitströmung getragen sei und eine breite Basis in dem religiösen und theologischen Bewußtsein der Gegenwart habe. Indeß entscheidet die Breite der tragenden Strömung noch nicht über Werth und Wahrheit der Richtung, welcher dieselbe folgt. Jedenfalls hören wir über die Frage, ob durch Ritschl die Theologie auf den rechten Weg oder vielmehr auf einen sehr verkehrten Weg geführt worden sei, vorerst noch ganz entgegengesetzte Urtheile. Die Einen sehen in der Ritschl'schen Theologie eine Fortbildung und verbesserte Fassung der Theologie aus dem ächten ursprünglichen Geiste des Christenthums heraus: sie sehen in Ritschl den, der die Theologie so zu sagen erst recht zu Verstand gebracht hat; ja selbst den „Dogmatikern positiv confessioneller Richtung" wird Ritschl mit Bezug auf seine Lehre von der Kirche beigezählt und zwar von einem lutherischen Theologen, der „in dem Gedankenkreise der lutherischen Reformation auch für den Begriff der Kirche die Direktive" findet.*) Andere finden im Gegentheil, daß die Ritschl'sche Theologie in unversöhnlichem Gegensatz gegen die Schrift- und Kirchenlehre stehe.

Da das Urtheil über die Ritschl'sche Theologie in solchem Maße differirt, bedarf dasselbe erst noch weiterer Klärung. Zwar ist bereits so viel darüber geschrieben und verhandelt worden, daß es aussehen könnte, als sei gesagt, was darüber zu sagen ist, als haben die entgegengesetzten Standpunkte zur Genüge sich ausgesprochen und sei nichts Neues mehr hinzuzufügen. Und in der That liegt eine Reihe von Schriften und Abhandlungen vor, in welchen die Ritschl'sche Theologie zum Theil eine treffende Beleuchtung erfahren hat.[3] Indessen ist damit das Bedürfniß einer erneuten Untersuchung doch nicht aufgehoben. Denn für die Würdigung der Ritschl'schen Theologie ist ein Moment in Betracht zu ziehen, das in seiner entscheidenden Bedeutung noch zu wenig in's Licht gesetzt worden ist. Ritschl selbst hat erklärt, daß die Eigenthümlichkeit seiner Theologie auf einer von seinen Gegnern nicht gewürdigten Erkenntnißtheorie beruhe. Damit hat Ritschl selbst den Finger auf den Punkt gelegt, an welchem die Beurtheilung seiner Theologie einzusetzen hat. Es sind die erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen seiner Theologie zu prüfen; es ist zu

*) R. Seeberg: Der Begriff der christlichen Kirche. I. Theil. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. § 28. cf. S. VI.

zeigen, wie von ihnen aus die Theologie Ritschl's sich gestaltet und welche Consequenzen aus der zu Grunde gelegten Erkenntnißtheorie für die Theologie sich ergeben. Das ist die Aufgabe, welche durch Ritschl selbst der Kritik seiner Theologie gestellt ist.

Indem wir dieser Aufgabe uns unterziehen, ist es uns somit nicht in erster Reihe um eine Vergleichung der Ritschl'schen Theologie mit dem kirchlichen Bekenntniß zu thun, sondern um die Prüfung ihrer wissenschaftlichen Begründung, sofern sie an einer bestimmten Erkenntnißtheorie ihre leitende Maxime hat, also um die Prüfung des Verhältnisses, in welchem diese Theologie zu ihren eigenen Prämissen steht, nämlich zu der erkenntnißtheoretischen Grundlage, auf welcher sie sich aufbaut. Die bisherige Kritik der Ritschl'schen Theorie war vorwiegend eine materielle: sie bezog sich auf den Inhalt seiner Lehre; die uns obliegende Untersuchung ist eine methodologische: sie richtet sich auf die Form und Methode des Erkennens, von welcher die Theologie Ritschl's geleitet ist. Dabei bleibt der materielle Inhalt seiner Lehre nicht außer Betracht, aber er wird erst von dem genannten Gesichtspunkte aus in Anspruch genommen. Darin liegt das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der nachfolgenden Abhandlung.

Damit ist aber auch die Begrenzung unsrer Aufgabe gegeben. Nicht Ritschl's kirchen- und dogmengeschichtliche Ansichten haben wir einer Beurtheilung zu unterziehen, auch nicht seine exegetischen Aufstellungen, seine Erhebungen aus dem alten und dem neuen Testament, nicht das, was er in der Bibel gelehrt findet oder nicht gelehrt findet. Unsre Untersuchung betrifft seine Glaubenslehre, wie er sie in seinem Hauptwerke „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (Bonn, Marcus. 3 Bände. 1. Auflage 1870 bis 1874. Zweite verbesserte Auflage 1882 bis 1883) dargestellt hat, und zwar untersuchen wir seine Glaubenslehre unter dem Gesichtspunkt seiner Erkenntnißtheorie. Letztere ist theils in seinem Hauptwerke, theils in seiner Schrift über „Theologie und Metaphysik" (Bonn 1881) niedergelegt. Als Quelle für Erhebung seiner Glaubenslehre dient neben seinem Hauptwerke sein „Unterricht in der christlichen Religion" (zweite verbesserte Auflage, Bonn 1881).

In seiner Erkenntnißtheorie aber lehnt Ritschl an die Kantische und an die Lotze'sche Philosophie sich an. Somit hat eine Untersuchung beider voranzugehen, wobei wir nicht außer Betracht lassen dürfen, daß die Kantische Philosophie in der Neukantischen Philosophie

der Gegenwart sich näher explicirt hat. Erst müssen wir an der Kantischen und Neukantischen Philosophie einerseits und an der Lotze'schen Philosophie andrerseits Sinn und Tragweite der in Rede stehenden erkenntnißtheoretischen Probleme uns deutlich zu machen suchen, ehe wir zu einer Beurtheilung der Erkenntnißtheorie Ritschl's und der Folgerungen, die sich aus derselben für seine Theologie und die Theologie überhaupt ergeben, fortschreiten können.

Damit ist uns Gang und Gliederung der nachfolgenden Abhandlung vorgezeichnet.

Erster Abschnitt.

Die Kantische Philosophie und ihre Erneuerung in der Gegenwart.

„Ein groß Elend ist das, daß der Mensch so blind wird, daß er doch nicht mag erkennen, was Gott ist, da er doch in Gott lebet; und sind noch Menschen, die solches verbieten, man solle nicht forschen, was Gott sei, und wollen auch Lehrer Gottes sein."

J. Böhme, Von d. Menschwerdung Jesu Christi. I. Th. 5, 27.

„Der vom Göttlichen abgekehrte Verstand wird aber darum nicht hellsehender im Nichtgöttlichen, sondern nur unverständiger. Von der Einheit abgetrennt, geht ihm die einende, wahrhaft verständige Kraft selbst aus, und anstatt nur unterscheidend zu einen und einend zu unterscheiden, vermag er nur mehr trennend zu confundiren und confundirend zu trennen."

Fr. Baader, Philos. Schriften u. Aufsätze. II. Bd. S. 43.

Erste Hälfte.

Die Kantische Philosophie.

Kant ist der Reformator oder vielmehr „Instaurator" der neueren Philosophie, der Anfänger einer neuen Epoche in der Geschichte der Philosophie. Mit ihm hat eine Krisis des philosophischen Denkens begonnen, die noch heute nicht zu einem festen Abschluß und Stillstand gelangt ist. Wie er selbst in dem bekannten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772[1] erzählt, war er durch Hume aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt worden. Aber wenn der Dogmatismus Behauptungen aufstellte, die er nicht beweisen konnte, so mußte der Skepticismus Hume's zur Auflösung alles Wissens führen. Gegen den Skepticismus Hume's hat Kant die Objektivität unsrer Erkenntniß zu retten gesucht. Dies schien ihm aber nur dadurch erreichbar, daß er das, was die objektive Giltigkeit und Nothwendigkeit unsrer Erkenntniß der Dinge ausmacht, nicht in den Dingen, sondern im menschlichen Geiste selbst aufsuchte. Demgemäß hat Kant eine kritische Prüfung unsres Erkenntnißvermögens angestellt, durch welche die objektive Wahrheit unsres Erkennens sichergestellt, aber auch dessen Grenzen aus-

gemessen werden sollten. Damit sollte ebenso dem Dogmatismus der Popularphilosophie ein Ende gemacht, wie die bloß negative Kritik des Skepticismus zu einem positiven Ergebniß fortgeführt und umgebildet werden.

Die Kantische Philosophie war somit in erster Reihe eine Theorie des Erkennens. Die ethischen und religionsphilosophischen Anschauungen, welche Kant vortrug, haben an seiner Erkenntnißtheorie ihre nothwendige Voraussetzung. Darstellung und Kritik der Kantischen Philosophie ist daher zuerst Darstellung und Kritik seiner Erkenntnißtheorie, wie er sie in der „Kritik der reinen Vernunft" aufgestellt und in den „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik" erläutert hat.

Capitel 1. **Die Erkenntnißtheorie Kant's.**

Kant hat in Bezug auf alles, was Objekt unsrer Erkenntniß werden mag, unterscheiden gelehrt zwischen dem, was zu demselben unser Erkenntnißvermögen mitbringt, und dem, was dasselbe unabhängig von unsrer Erkenntniß ist. Unser Erkenntnißvermögen aber zeigt zwei Stämme auf, die Sinnlichkeit oder das Vermögen, Eindrücke von Gegenständen zu empfangen, und den Verstand oder das Vermögen der Begriffe. Durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht. Was unsre Sinnlichkeit für jeden Erkenntnißakt a priori mitbringt, sind die Formen des äußeren und des inneren Sinnes, d. h. der Raum und die Zeit. Die Begriffe, durch welche der Verstand die von der Sinnlichkeit percipirten Gegenstände denkt, sind die Kategorien, z. B. Einheit, Vielheit, Causalität, Substanzialität. Die Kategorien sind somit lediglich Formen, unter denen unser Verstand die Gegenstände denkt, ebenso wie Raum und Zeit lediglich Formen sind, unter denen unsre Sinnlichkeit die Dinge anschaut. Sie sind Formen, die nicht den Dingen als solchen eignen, sondern lediglich unsrem Anschauungs- und Begriffsvermögen, aber so, daß, was immer Gegenstand unsrer Erkenntniß wird, eben damit stets bereits schon diesen Denk- und Anschauungsformen unterstellt ist. Ziehen wir dagegen von den Gegenständen alles das ab, was der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens angehört, fragen wir also, was die Dinge an sich selbst, d. h. ohne Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen sind, so bleibt uns lediglich ein Unbekanntes, gleich dem mathematischen X, von dem wir weiter

nichts sagen können, als daß wir von ihm den Eindruck herleiten, den unsre Sinnlichkeit empfängt. Alle unsre Erkenntniß ist somit Erkenntniß der Erscheinung; was jenseits der Erscheinung liegt, das Ding an sich, wird niemals Objekt unsres Erkennens. Was irgend Objekt unsrer Erkenntniß wird, ist niemals der Gegenstand als solcher, sondern immer bereits der unter den nothwendigen Formen und Bedingungen unsres Erkennens angeschaute und gedachte Gegenstand, also nicht mehr das Ding an sich, sondern das Ding als Erscheinung.

Allein wie kann unter den dargelegten Voraussetzungen überhaupt etwas Gegenstand unsrer Erkenntniß werden? Wie können Gegenstände für unser Erkennen gegeben sein? Kant antwortet: indem unsre Sinne Eindrücke von ihnen empfangen. Die Ursache dieser Eindrücke ist also das Ding an sich. Aber wie kann das Ding an sich Ursache sein? Causalität ist eine der Kategorien des Verstandes. Alle Kategorien haben ihre Giltigkeit nur für Gegenstände der Erscheinung. Was jenseits der Erscheinung, d. h. der in unsrer Erkenntniß gegebenen Objekte, liegt, kann nicht als Causalität vorgestellt werden. Würden wir diese Kategorie darauf anwenden, so hätte es aufgehört, Ding an sich zu sein, und wäre selbst bereits Erscheinung geworden. Somit wäre dann nichts mehr da, wovon jener Eindruck sich herleitet, durch den erst ein Gegenstand für die Sinnlichkeit gegeben wird. Hier waltet also ein offenbarer Widerspruch. Jenes X, das unbekannte Ansich unsrer Erkenntnißobjekte, soll allen Kategorien vorausgehen, da es ja erst den Sinneseindruck bewirkt, auf welchen sodann die Kategorien des Verstandes sich beziehen; aber eben damit wird es selbst schon unter einer dieser Kategorien, nämlich als Ursache, gedacht. Was vor und außer allem Erkenntnißvermögen ist, das wird selbst wieder unter einer der Formen gedacht, die lediglich Formen unsres Erkenntnißvermögens, an den Dingen selbst aber nicht anzutreffen sind.

Also schon den ersten der Faktoren, welche den Proceß unsres Erkennens bedingen, das, was Kant die Materie der Erscheinung nennt, das in der Empfindung Gegebene, welches zwar nicht als solches uns zur Erkenntniß kommt, aber dadurch, daß die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes auf dasselbe angewendet werden, Gegenstand der Erkenntniß wird — schon dies erste und unterste der Elemente, aus deren Verknüpfung unsre Erkenntniß erwächst, vermag Kant nicht zu gewinnen, ohne seine eigene Erkenntnißtheorie sogleich im voraus zu überschreiten. Während es im Wesen seiner ganzen Erkenntnißtheorie gelegen ist, daß alle unsre Erkenntniß auf die Er=

scheinung eingeschränkt und jede Erkenntniß des Dings an sich uns abgesprochen wird, vermag er sogleich den Eingang, den ersten Ausgangspunkt seiner Theorie, nicht zu finden, ohne von dem Ding an sich doch etwas auszusagen und insoweit uns die Fähigkeit einer Erkenntniß desselben zuzuschreiben.

Seit den ersten Entgegnungen auf die Kritik der reinen Vernunft ist dieser Einwand erhoben worden, besonders von Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus)[2]; er ward seitdem oft wiederholt.

Schon an diesem einen Punkt muß die ganze Kantische Erkenntnißtheorie scheitern. Denn hier liegt nicht ein Fehler vor, welcher von derselben ablösbar wäre, so daß mit einer Korrektur desselben sie selbst doch bestehen bliebe. Die ganze Theorie hat vielmehr diesen Widerspruch zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, ohne welche sie nicht wäre. Dieser Widerspruch ist fundamental und konstitutiv für das Wesen der Vernunftkritik. Kant kann unmöglich zugeben, daß dem Ding an sich Causalität zukomme. Denn liegt die Causalität in den Dingen selbst, dann behält Hume Recht, wenn er den Causalitätsbegriff für bloßes Produkt der Gewohnheit erklärt*) und damit jede Nothwendigkeit unsres Wissens aufhebt; mit der Apriorität des Causalitätsbegriffs ist es dann vorbei. Soll die Apriorität des Causalitätsbegriffs und damit die Wahrheit und Nothwendigkeit desselben bestehen bleiben, so kann Causalität nur in unsrem Verstande, nicht aber in den Dingen selber liegen. Eine andere Möglichkeit ist auf Kantischem Standpunkte nicht gegeben. Aber was Kant damit läugnet, muß er andrerseits doch wieder nothwendig behaupten: dem Ding an sich muß Causalität zukommen; denn durch dasselbe sind die Eindrücke bewirkt, mit welchen unsre Sinnlichkeit afficirt wird.

Aber widerspruchsvoll ist nicht bloß das erste derjenigen Elemente, aus welchen alle Erkenntniß sich zusammensetzt, sondern auch in ihrem weiteren Verlaufe ist diese ganze Theorie des Erkennens ein fortgesetzter Widerspruch in sich selbst. Alle Erkenntniß soll dadurch zu Stande kommen, daß auf die Empfindung, d. h. die Wirkung eines Gegenstandes auf unsre Vorstellungsfähigkeit, die Formen der Anschauung und des Verstandes bezogen werden. Die Kritik der reinen Vernunft führt den Nachweis, daß alle Erkenntniß die Einheit dieser drei Faktoren ist. Also kann Objekt unsrer Erkenntniß nur dasjenige

---

*) David Hume, Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes. Philosoph. Bibliothek von Kirchmann. 13. Bd. 3. Aufl. S. 75 ff.

sein, was aus dem Zusammenwirken dieser Faktoren als deren gemeinsames Produkt hervorgegangen ist. Jedes Erkenntnißobjekt ist bereits die Einheit dieser Momente, nämlich die Verknüpfung der Erkenntnißthätigkeit und ihrer apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes mit der in der Empfindung gegebenen Materie der Erscheinung. Gleichwohl soll die Erkenntnißthätigkeit selbst wieder Gegenstand der Untersuchung sein, das Instrument des Erkennens als solches und die Art seines Wirkens. Das ist nach obiger Voraussetzung eine Unmöglichkeit, da Erkenntniß nur dann stattfindet, wenn außer unsrer Erkenntnißthätigkeit dasjenige gegeben ist, auf welches die erstere sich bezieht, nämlich die Materie der Erscheinung oder das, was nach Kant's Ausdrucksweise der Empfindung correspondirt.*) Folglich kann die Erkenntnißthätigkeit als solche in ihrer Isolirung von dem, was in der Empfindung gegeben ist, nicht Gegenstand der Erkenntniß, also auch nicht Objekt der Untersuchung werden, sowenig als das in der Empfindung Gegebene für sich jemals ein Erkenntnißobjekt sein kann. Kant trennt jedoch nicht bloß die Einheitsfunktionen des Bewußtseins von der Empfindung, er isolirt ebenso auch wieder die Sinnlichkeit gegen den Verstand. Er selbst lehrt, daß nichts Gegenstand unsrer Erkenntniß wird, als was ebenso in der sinnlichen Anschauung gegeben, als andrerseits den Kategorien des Verstandes unterstellt ist. Durch die Sinnlichkeit, lehrt Kant, werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand und seine Begriffe werden sie gedacht.**) In aller Erkenntniß müssen diese beiden Momente vereinigt sein. Denn Begriffe ohne Anschauungen sind leer, und Anschauungen ohne Begriffe sind blind.***) Alle Erkenntniß muß eine Verknüpfung beider Elemente sein. Folglich kann auch keines von beiden in seiner Isolirung, weder die sinnliche Anschauung als solche, noch der Verstand mit seinen Kategorien, Gegenstand der Untersuchung werden.

Folglich unternimmt die Kritik der reinen Vernunft eine Aufgabe, in Bezug auf welche dieselbe Kritik der reinen Vernunft den Nachweis ihrer Unmöglichkeit bildet.

„Weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe“ können „ein Erkenntniß abgeben“. „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß

---

*) Kritik der reinen Vernunft Dritte Aufl. 1791. S. 34.

**) Ebenda S. 33.

***) Ebenda S. 75.

entspringen.*) Also kann weder die Sinnlichkeit noch der Verstand für sich selbst Gegenstand der Erkenntniß werden. Die Sinnlichkeit als das Vermögen, Eindrücke zu empfangen, gibt zwar sinnliche Anschauungen; dies Vermögen selbst aber ist niemals in der sinnlichen Anschauung gegeben, da vielmehr durch dasselbe sinnliche Anschauung erst möglich wird. Allem also, was über dies Vermögen gelehrt wird, fehlt die sinnliche Anschauung, ohne welche es doch nach Kant überhaupt keine Erkenntniß gibt; ebensowenig können die Kategorien als Gegenstand der Anschauung gegeben sein, da dieselben ausschließlich Produkt des anschauungslosen Verstandes sind. Weiter aber können der Verstand und seine Begriffe nur unter Anwendung von Verstandesbegriffen zum Objekt der Untersuchung gemacht werden, während doch die Verstandesbegriffe nur eine Anwendung auf das in sinnlicher Anschauung Gegebene erleiden. Also fehlt hier nicht bloß die sinnliche Anschauung, sondern nicht minder fehlen die Begriffe, welche tauglich wären, Begriffe durch dieselben zu denken. Nach allen diesen Seiten hin verwickelt sich die Kantische Erkenntnißtheorie in Widersprüche, durch welche sie ihre eigene Unmöglichkeit darthut.

Die Sätze, die den Inhalt der transscendentalen Aesthetik und Logik bilden, sind nur vermeintliche, keine wirklichen Erkenntnisse. Zu einer Erkenntniß dieser transscendental ästhetischen und logischen Gegenstände können wir niemals gelangen, da dieselben nur Elemente und Voraussetzungen von Erkenntnißobjekten bilden, für sich selbst aber nicht Gegenstand der Erkenntniß werden können, so daß also die Kritik der reinen Vernunft, indem sie eine Erkenntnißtheorie aufstellt, die den Proceß des Erkennens aufzuhellen sich anheischig macht, gerade zu dem Ergebniß führt, daß, was Erkenntniß sei, immer unbegriffen und eine vergebliche Frage bleiben müsse, da wir die Elemente des Erkennens nicht zum Gegenstand unsrer Untersuchung machen können.

So wenig aber die Elemente der Erkenntniß sich trennen und getrennt zum Objekt der Forschung sich machen lassen, so wenig lassen sie, nachdem sie einmal getrennt sind, sich wieder mit einander verknüpfen. Diese Verknüpfung soll durch das „transscendentale Schema" vermittelt sein als ein Drittes und Mittleres zwischen Intellektualität und Sinnlichkeit, durch welches die Anwendung der Kategorien auf die sinnliche Anschauung erst ermöglicht wird.**) Nun lehrt aber Kant

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 74 f.

**) Kritik der reinen Vernunft. Transscendentale Analytik. II. Buch. I. Hauptstück: Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. S. 176 ff.

selbst, reine Verstandesbegriffe und empirische Anschauungen seien „ganz ungleichartig". Sind sie ganz ungleichartig, wie soll es ein Drittes geben, das doch beiden gleich ist, also ein Intellektuelles, das nicht intellektuell ist, ein Sinnliches, das nicht sinnlich, also das Eine wie das Andere ist und doch weder das Eine noch das Andere ist. Ist dies Dritte beiden gleich, so können beide auch unter einander nicht ungleichartig sein. Nur so wäre eine Verknüpfung denkbar. Da aber Kant die völlige Ungleichartigkeit beider zu Grunde legt, so ist das „transscendentale Schema" eine unvollziehbare Vorstellung, und Verstand und Sinnlichkeit, nachdem sie einmal getrennt sind, vermögen nicht wieder zu einer Einheit zusammenzugehen.

Also ist die Kantische Erkenntnißtheorie nach ihren eigenen Grundsätzen eine innere Unmöglichkeit und ein fortgesetzter Widerspruch mit sich selbst.

Aber nicht nur daß das Verfahren Kant's fortgesetzt sich selbst widerspricht. Auch abgesehen von diesen fortlaufenden Widersprüchen, auch wenn wir annehmen wollten, daß sein Verfahren ein in sich zusammenstimmendes sei, was würde bei demselben herauskommen? Was würde Kant damit erreicht haben? Jedenfalls das nicht, was damit erreicht werden sollte. Kant's Absicht war, die Wahrheit unsrer Erkenntniß gegenüber der Hume'schen Skeptik zu retten, nachdem der Dogmatismus sich ihm als unhaltbar erwiesen hatte. Aber diese Rettung geräth ihm vielmehr zur Aufhebung aller objektiven Wahrheitserkenntniß. Denn er bringt den methodischen Nachweis, daß nicht das Wahre, die Sache selbst, sondern nur die Erscheinung gewußt wird.

Was ist nun aber Erscheinung? An der Erscheinung ist zu unterscheiden zunächst die Materie derselben, das ist die Empfindung*), d. h. der Eindruck, den das Ding an sich auf unsre Sinnlichkeit macht. Zu der Materie tritt die Form der Erscheinung, das ist die Form der sinnlichen Anschauung, d. h. Raum und Zeit. Diese wird „im Gemüthe a priori angetroffen" **), sie gehört nur unsrer Sinnlichkeit an, das heißt unsrem Vermögen, Eindrücke zu empfangen. Aber der reale Stoff der Erscheinung, die Materie derselben, nämlich die Empfindung, ist gleichfalls etwas Subjektives.***) Somit ist die Erscheinung nach Form und Inhalt bloß im Subjekt vorhanden und lediglich

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 34. 207. 209.

**) Ebenda S. 34.

***) Ebenda S. 207.

subjektive Vorstellung. Erscheinung im Kantischen Sinne ist nicht objektive, sondern subjektive Erscheinung, d. h. nicht die Manifestation des Dings an sich, kein zum Vorschein Kommen der Sache selbst, sondern lediglich unsre Art, die Dinge vorzustellen, nämlich eine Affektion unsrer Sinnlichkeit, eine Modifikation unsres Bewußtseins, durch welche uns über die Beschaffenheit des Dings an sich nicht das Mindeste aufgeschlossen wird.

Wie kommen wir nun dazu, dieser inneren Bestimmung unsres Gemüths über ihre subjektive Realität als eine Modifikation unsres Bewußtseins hinaus noch eine objektive beizulegen? Darauf antwortet Kant: objektive Bedeutung erhalten unsre Vorstellungen dadurch, daß die Erscheinungen unter die nothwendigen Formen alles Denkens, d. i. die Kategorien subsumirt werden. Objektive Bedeutung wird unsren Vorstellungen dadurch ertheilt, daß die Verbindung derselben auf eine gewisse Art nothwendig gemacht und einer Regel unterworfen wird.*) Die Objektivität unsrer Vorstellungen liegt in der gesetzmäßigen Verknüpfung derselben, mit der sie Allgemeingiltigkeit erhalten.

Also Stoff und Inhalt aller Erkenntniß, die Empfindung, ist subjektive Vorstellung. Allein das, was den Gegensatz hiezu ausmachen und unsrem Wissen eine objektive Realität verleihen soll, nämlich die Kategorie, dies ist gleichfalls nur etwas Subjektives, da ja die Kategorien nicht in den Dingen, sondern lediglich in unsrem Verstande anzutreffen sind. Also setzt sich unser Erkennen aus Faktoren oder „Bestandstücken", wie Kant sich ausdrückt, zusammen, die ausschließlich dem Subjekte angehören. Ich finde in mir eine Affektion meiner Sinnlichkeit, die Empfindung, vor; andrerseits bin ich hingegen mit den Formen thätig, welche dem Inhalt der Empfindung die Dignität des allgemein Giltigen verleihen.**) Also ist es immer nur die subjektive Erscheinung, die gewußt und bestimmt wird. Eine objektive Erkenntniß, eine Erkenntniß von irgend etwas, was außer unsrem Bewußtsein und unabhängig von demselben Wirklichkeit hätte, gibt es nicht. Alles unser Wissen ist nur ein Wissen um unsre Vorstellungen. Der menschliche Geist kennt nur die Bestimmungen seines eigenen Wesens, und der ganze Proceß der Erkenntniß ist eine Bewegung, in der weder der Geist aus sich selbst heraus, noch irgend etwas in denselben hereintritt, was außer ihm und nicht er selber wäre. Damit hat aber das menschliche Wissen allen Sinn und alle Bedeu-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 242.

**) Hegel, Geschichte der Philosophie. 3. Th. S. 573.

tung verloren: es hat keinerlei Contakt mehr mit den realen Dingen; es steht völlig isolirt neben und außer der objektiven Wahrheit; das Bewußtsein bleibt lediglich in seine eigene Subjektivität, in die phänomenale Welt, die es in sich trägt, eingesponnen, und draußen steht, unerreichbar für dasselbe, die Welt der Wirklichkeit.

Wir kennen, sagt Kant, nichts als unsre Art, die Gegenstände wahrzunehmen: „Wenn wir unsre Anschauung auch zu dem höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung d. i. unsre Sinnlichkeit vollständig erkennen; und diese immer nur unter den dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniß der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden." „Die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung enthält gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte." Sobald wir unsre subjektive Beschaffenheit wegnehmen, so ist das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen.*)

Damit ist alle objektive Wahrheit unsrer Erkenntniß aufgegeben und in bloßen Schein aufgelöst. Erscheinung im Kantischen Sinn, sagt Fr. von Baader mit vollem Rechte, ist keine Manifestation des Wesens, sondern „trügerischer, subjektiver Schein". Wenn Kant auch nachweist, daß dieser subjektive Schein mit Nothwendigkeit aus der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens sich ergebe, so folgt daraus nicht, daß derselbe, weil er nothwendig und allgemein ist, darum eine objektive Erkenntniß gebe, sondern nur, daß niemand diesem trügerischen Schein entgehen kann. Er hört aber damit, daß er allgemein und nothwendig ist, nicht auf, bloßer Schein und also bloße Täuschung zu sein. Denn er spiegelt uns vor, als sei er die Sache selbst, während er doch bloß dem Subjekt angehört und abgesehen von der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens nichts ist und nicht einmal einen Schluß auf die Beschaffenheit des Dings an sich zuläßt, da ja dieser Schluß doch auch wieder nur unsre Vorstellung aussprechen, und wir folglich damit in keiner Weise aus unserm Bewußtsein heraustreten würden. Das Wort „Ist" im Urtheil wird damit Lügen gestraft, indem man

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 59 ff.

dafür nur „es scheint“ sagen dürfte. Und wenn z. B. der Psalmist die Werke Gottes preist, so müßten wir nach Kant's Theorie sagen: er erweist damit dem Schöpfer eine schlechte Ehre; denn er preist Gott nm das, was nur das Gebilde unsres eigenen Bewußtseins ist.

Aber die Consequenz der Kantischen Aufstellungen reicht noch weiter. Der reale Stoff aller Erkenntniß ist die Empfindung, die Materie aller Erscheinung; die Empfindung wird zur Erscheinung, indem sie unter den apriorischen Formen der Sinnlichkeit angeschaut wird, und auf die so entstandene Erscheinung werden sodann die Formen des Verstandes angewandt. Die Empfindung ist also der gegebene Inhalt aller Erscheinung. Ohne Empfindung gibt es keine Erscheinung, und unsre Verstandesbegriffe wären ohne dieselbe leer. Allein woher stammt die Empfindung? Wie entsteht uns dieselbe? Kant legt zu Grunde, die Empfindung als Affektion unsrer Sinnlichkeit sei Wirkung des Dings an sich. Allein mit welchem Rechte läßt sich dies behaupten? Wie kann ich von dem Ding an sich überhaupt etwas wissen, da doch alles Wissen nur ein Wissen um die Erscheinung ist? Wie soll ich also wissen können, daß die Sinnesaffektion, die das Reale der Erscheinung ausmacht, durch ein Ding an sich verursacht sei? Aus der Erfahrung läßt sich das offenbar nicht wissen. Denn Erfahrung entsteht erst dadurch, daß gegebene Erscheinungen unter die Kategorien des Verstandes subsumirt werden. Folglich liegt das Ding an sich jenseits aller Erfahrung. Was nicht Erscheinung ist, kann niemals Gegenstand der Erfahrung werden. Also läßt sich aus der Erfahrung nicht ermitteln, ob es Dinge an sich gebe, welche außer unsrem Bewußtsein und unabhängig von demselben existiren, also Dinge, die nicht im empirischen, sondern im transscendentalen Verstande außer uns vorhanden sind. Aber auch die Sinnesaffektion, von der Kant voraussetzt, daß sie die Wirkung des Dings an sich sei, kann niemals als solche Objekt der Erfahrung werden, da sie vielmehr aller Erfahrung vorhergeht. Also läßt sich erfahrungsmäßig nichts darüber behaupten, woher die Sinnesaffektion stamme, ob sie durch eine äußere Einwirkung veranlaßt sei, oder ob sie mir aus meinem eigenen Bewußtsein selber erstehen. Nun ist aber nach Kant alles reale Wissen auf die Erfahrung beschränkt. Wie soll also gleichwohl gewußt werden können, daß Dinge an sich existiren? In ganz folgerichtiger Weise hat Kant sich hierüber in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen. Unmittelbar wahrgenommen, sagt Kant, kann nur dasjenige werden, was in uns selbst ist. „Also

ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir (wenn das Wort nicht in empirischer, sondern in intellektueller Bedeutung genommen wird) niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modifikation des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden.*) „Ich kann also," lehrt Kant weiter, „äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich, ob also alle sogenannten äußeren Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unsres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen." Auch die Existenz der Materie beweist nichts dagegen. Der transscendentale Idealist kann „die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein herauszugehen ..... Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die von unsrer Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist." **) „Nun kann man zwar einräumen, daß von unsern Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlichen Dinge verstehen, denn diese sind lediglich Erscheinungen d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein ebenso wie das Bewußtsein meiner eigenen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschauung gleich unbekannt.***)

---

*) S. 367 f. der Originalpaginirung der ersten Auflage. cf. I. Kant's Kritik der r. V. herausgegeben von Benno Erdmann (Leipzig, Voß. 1878). Beilagen aus der ersten Auflage S. 625 f.

**) Ebenda S. 370 der Originalpaginirung, bei Erdmann S. 627.

***) Ebenda S. 372, bei Erdmann S. 628.

Hienach muß es dahingestellt bleiben, ob es Dinge an sich gebe oder nicht. Zwar hat Kant diese Consequenz in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, welcher die folgenden Zeile für Zeile nachgedruckt sind, abzuweisen gesucht, insbesondere in dem vielberufenen Zusatz, welchem er die Ueberschrift „Widerlegung des Idealismus“ gegeben hat.*) Auch braucht man deßhalb nicht mit Schopenhauer anzunehmen, Kant habe sein Werk aus Altersschwäche, aus Menschenfurcht und Feigheit verstümmelt, verunstaltet, verdorben und dann unredlicher Weise gleichwohl vorgegeben, daß die zweite Auflage mit der ersten übereinstimme.[8] Es ist kein Grund zu zweifeln, daß Kant es ehrlich meine, wenn er in der Vorrede zur zweiten Auflage**) erklärt, daß die Aenderungen der neuen Auflage nur Verbesserungen der Darstellung versuchen, welche gewissen Dunkelheiten der ersten Ausgabe und daraus entspringenden Mißverständnissen abhelfen sollen. Allein schon Fr. H. Jakobi hat den Unterschied beider Auflagen für einen sachlich höchst bedeutenden erkannt und seiner Kritik des transscendentalen Idealismus durchaus die erste Auflage zu Grunde gelegt.***) In der Gegenwart war es besonders Kuno Fischer, der sich angelegen sein ließ, die ursprüngliche und ächte Gestalt des Kriticismus nach der ersten Auflage von Kant's Hauptwerk ins Licht zu setzen. Derselbe findet, daß die Kritik der reinen Vernunft in ihren folgenden Ausgaben den idealistischen Lehrbegriff, mit welchem „in seinem strengsten Verstande“ die Kritik selbst „steht und fällt“, zurücktreten läßt, seine Spitze abstumpft, seinen unzweideutigen und rücksichtslosen Ausdruck, der jeden möglichen Zweifel ausschließt, geflissentlich verbannt, sogar das auffallende und contradiktorische Gegentheil begünstigt und an gewissen Stellen, wie eine unächte Episode, einschiebt. Den Grund davon findet K. Fischer in der Absicht Kant's, seine Lehre in gewissem Sinn populär und exoterisch zu machen. „Der äußere Sinn, der exoterische, d. h. der dogmatische Verstand, verlangte zur Annahme der Kantischen Philosophie bloß das eine kleine Zugeständniß, daß die Erscheinungen auch etwas außer den Vorstellungen seien, nicht viel, aber etwas, das man zur eigenen Genugthuung setzen und als ein unerkennbares X. mit der glücklich entdeckten Grenze des Verstandes entschuldigen durfte. Kant machte

*) Kritik der reinen Vernunft. Transscendentale Analytik. II. Buch. II. Hauptst. S. 274 ff.

**) S. 38.

***) Fr. H. Jakobi, W. W. 2. Bd. S. 291 ff.

dieses Zugeständniß und gewann damit jene zahlreiche Schule, die er sonst schwerlich gehabt hätte. Die Kritik in ihrer ersten Gestalt war die Kritik auf dem Standpunkte Kant's, in den folgenden wurde sie die Kritik auf dem Standpunkte der Kantianer."*) „Kant hat die ursprüngliche und ächte Gestalt seines Hauptwerks in den folgenden Ausgaben selbst verhüllt und den falschen Auffassungen preisgegeben, in denen seine Lehre zur geläufigen und bequemen Schulphilosophie geworden."**) In ähnlicher Weise wurde das fragliche Verhältniß von Rosenkranz***) und von Joh. Ed. Erdmann in seinen geschichtlichen Darstellungen aufgefaßt. Die entgegengesetzte Auffassung wird besonders von Cohen, aber auch von Ueberweg, Zeller und Riehl vertreten. Benno Erdmann hat diese Frage zum Gegenstand einer umfassenden historischen Untersuchung gemacht. Seine Schrift über „Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft" (Leipzig 1878) kommt zu dem Resultate, daß in der zweiten Auflage allerdings sachliche Abweichungen von der ersten vorliegen, die rein kritische Tendenz der ursprünglichen Erörterungen zu Gunsten des Dogmatismus verschoben sei, und Kant seine ursprüngliche Ansicht einer realistischen Modification unterzogen habe, zu der er dadurch genöthigt worden, daß seine kritischen Ergebnisse schon in der ersten Auflage in unversöhnlichem Widerspruch mit seinen naiven realistischen Voraussetzungen (von der Existenz des Dings an sich und des Ichs an sich) ständen. Aber diese ganze Umbildung seiner Ansicht ist durch die Geschichte gerichtet und hat die idealistische Weiterentwicklung seiner Lehre, die zunächst das Ding an sich aufgab und dann das transscendentale Ich immer bestimmter zum Absoluten fortbildete, nicht aufzuhalten vermocht.†)

Einer erneuten Untersuchung hat Kuno Fischer die vorliegende Frage in der dritten Auflage seiner „Geschichte der neueren Philosophie" unterzogen.††) Hier wird bestätigt, was derselbe in der ersten Auflage seines Geschichtswerkes hierüber ausgesprochen hat. K. Fischer

*) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 3. Bd. Mannheim 1860. S. 444 f.

**) Ebenda, Vorrede S. XIV.

***) Kant's sämmtl. Werke, herausgegeben von Rosenkranz u. Schubert. 2. Theil. Vorrede S. VIII f.

†) Benno Erdmann, Kant's Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. S. 239 f. 244.

††) III. Bd. Dritte neubearbeitete Auflage. München 1882. S 558—576.

findet es unmöglich, die philosophische Differenz beider Ausgaben wegzureden. Die Ansicht, „wonach die Dinge an sich in oder hinter den Erscheinungen stecken und gleichsam den innersten verborgenen Kern derselben ausmachen sollen, gilt bis zum heutigen Tage bei den Meisten, die von dem Königsberger Philosophen gehört, vielleicht sogar etwas von ihm oder über ihn gelesen haben, als Kantische Lehre. Und im Lichte einer solchen Auffassung ist dieselbe eine populäre Größe geworden und den Leuten als eine höchst verständliche, erbauliche und behagliche Lehre erschienen." Dieser falschen Auffassung aber hat Kant selbst durch eine veränderte Darstellungsart Vorschub geleistet.*)

Die Unverträglichkeit der realistischen Umbildung, die Kant an seiner Lehre versucht hat, mit seinen eigenen von ihm nicht aufgegebenen Grundanschauungen erhellt besonders deutlich aus der gegen Berkeley gerichteten „Widerlegung des Idealismus", die Kant in der zweiten Auflage dem Abschnitt über die Postulate des empirischen Denkens eingefügt hat.**) „Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins," so lautet der dort aufgestellte Lehrsatz, „beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir." Als ob der Raum im Kantischen Sinne anderswo als im Subjekte selbst vorhanden und folglich alles im Raum Angeschaute etwas Anderes als subjektive Vorstellung wäre! Und wenn Kant in dem beigegebenen Beweise folgert: die Bestimmung meines Daseins in der Zeit ist nur „durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich" — was sind denn die wirklichen Dinge, die ich außer mir wahrnehme, Anderes als Erscheinungen d. h. subjektive Vorstellungen? „Das ist keine Widerlegung Berkeley's," bemerkt hiezu Kuno Fischer, „sondern eine grobe Verläugnung des Idealismus, womit Kant die eigene Lehre auf eine unbegreifliche Weise preisgab."***) Wir werden diese Preisgabe zwar nicht unbegreiflich finden: Kant wollte nicht dem völligen Idealismus verfallen; aber indem er sich vor ihm zu retten sucht, geräth er in Widerspruch mit elementaren Sätzen seiner Lehre, die er niemals aufgegeben hat.

Kant muß es also trotz seiner Widerlegung des Idealismus und

*) K. Fischer a. a. O.

**) Kritik der reinen Vernunft. S. 274 ff.

***) Geschichte der neueren Philosophie. 3. Bd. 1860. S. 397; cf. dritte neubearbeitete Auflage S. 406 f.

trotz aller sonstigen Modifikationen der ursprünglichen Fassung, welche die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft gebracht hat, zweifelhaft lassen, ob Dinge an sich existiren oder nicht. Allein auch dabei kann es nicht sein Bewenden haben. Man kann bei diesem Zweifel unmöglich stehen bleiben. Kant sagt: man könnte nur von der inneren Wahrnehmung aus auf Dinge außer uns schließen, und dieser Schluß sei unsicher. Gerade so meint Berkeley, die Existenz von äußeren Objekten ließe sich nur aus dem, was unmittelbar sinnlich percipirt ist, erschließen. Aber, fügt Berkeley bei, welcher Schluß „kann uns bestimmen, auf Grund dessen, was wir percipiren, die Existenz von Körpern außerhalb des Geistes anzunehmen, da doch gerade die Vertreter der Lehre von der Materie selbst nicht behaupten, daß irgend eine nothwendige Verbindung zwischen denselben und unsern Ideen bestehe?*) In gleicher Weise muß auf Kantischem Standpunkt die Frage sich erheben: wie soll denn von dem in der Wahrnehmung Gegebenen ein Schluß auf dasjenige erlaubt sein, zu dem unser Wahrnehmen und Erkennen keinerlei Beziehung mehr hat? Wir erkennen nur Erscheinungen. Erscheinung und Ding an sich aber stehen nicht in dem Verhältniß zu einander, daß das Ding an sich in der Erscheinung enthalten wäre als deren verborgenes X, daß es somit ein und dasselbe Ding wäre, das einerseits als Erscheinung, andrerseits als Ding an sich zu betrachten wäre, somit das Ding an sich nichts Anderes wäre als die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung, sondern die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung ist Nichts, gar Nichts, das Ding an sich aber ist der Gedanke eines ganz anderen Objekts, als welches die Erscheinung enthält.**) Wenn aber beide nichts mit einander zu schaffen haben, wie soll von der sinnlichen Vorstellung aus der Schluß auf ein Ding an sich möglich sein? Wäre ein solcher Schluß möglich, so müßte sich uns damit doch außer dem bloßen Dasein auch irgend etwas über die Beschaffenheit des Dings an sich erschließen; irgendwie müßte in dem sinnlichen Eindruck, der den realen Stoff aller Erscheinung ausmacht, doch etwas von den Eigenschaften des Dings an sich präsent sein und durch die Erscheinung hindurchwirken. Aber

*) Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniß. Philos. Bibliothek v. J. H. v. Kirchmann. 12. Bd. 2. A. Leipzig 1879. S. 30.

**) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 3. Bd. 1860. S. 405.

dies wird von Kant ausdrücklich geläugnet und muß von ihm nothwendig geläugnet werden. Die Kantische Kritik hat jede Verbindung zwischen Erscheinung und Ding an sich zerschnitten. Nun ist aber die Möglichkeit eines Schlusses von einem gegebenen Gegenstand auf einen nicht gegebenen doch nur dann denkbar, wenn beide in einem Zusammenhang mit einander stehen. Wie soll aber von der Erscheinung aus auf das Dasein eines Dings an sich geschlossen werden können, nachdem jeder Zusammenhang zwischen beiden gelöst worden ist? Auch nicht einmal das kann gesagt werden, daß das Ding an sich einen Eindruck auf meine Sinnlichkeit bewirke; denn in diesem Falle müßte sich mir nothwendig außer dem bloßen Daß doch auch das Wie des Dings an sich in dem Eindruck, den ich von ihm empfange, kundmachen. Allein dies ist auf Kantischem Standpunkt undenkbar: die ganze Kantische Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung und damit die ganze „Kritik der reinen Vernunft" würde damit dahinfallen. Also ist der Schluß von der inneren Wahrnehmung und Erscheinung auf das Dasein eines Dings an sich nicht bloß, wie Kant sagt, unsicherer und zweifelhafter Natur, sondern er hat keine Berechtigung und ist unmöglich.

Wir können uns dafür auf das Verfahren berufen, das Kant in seiner Kritik der Beweise für das Dasein Gottes einschlägt. Die Idee Gottes ist nach Kant ein nothwendiger Vernunftbegriff, dessen sich der menschliche Geist nicht entschlagen kann, also etwas im menschlichen Geist thatsächlich und nothwendig Vorhandenes. Gleichwohl verbietet Kant den Schluß von der Nothwendigkeit, diesen Vernunftbegriff zu denken, auf das wirkliche Dasein Gottes, weil diesem Begriff kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Aus demselben Grunde aber muß auch der Schluß auf das Dasein von Dingen an sich verwehrt sein. Selbst wenn es so wäre, daß das Ding an sich nothwendig zu denken sei, würde daraus nicht seine Wirklichkeit folgen: das Ding an sich ist ein Noumenon, ein Gedanke, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.

Also ist das Dasein des Dings an sich durch keinen Schluß zu erreichen. Auf welche Weise aber sollte ich sonst berechtigt sein, die Existenz des Dings an sich zu behaupten? Wie soll ich sagen können, daß ein Ding an sich existire, wenn ich doch auf keinerlei Art anzugeben vermag, was es ist. Die Existenz eines Dings läßt sich doch nur dann behaupten, wenn es seine Existenz irgendwie manifestirt

Alles Dasein aber ist bestimmtes Sein. Das Dasein eines Dings ist nicht getrennt von seinem Sosein. Es ist da, nur indem es so ist, wie es ist. Es kann also nicht sein Dasein manifestiren, ohne zugleich in demselben Maße, als sein Dasein sich enthüllt, irgendwie sein Sosein kundzuthun. Wenn ich in dunkelster Nacht auf ein Etwas stoße — ich vermöchte nicht zu sagen, daß es etwas ist, wenn es mir nicht in irgendwelchem Sinne die Art seines Seins z. B. seine Dichtigkeit oder irgend eine andere Eigenschaft offenbarte. Wovon ich aber ganz und gar nicht weiß, weder was, noch wie es ist, davon kann ich auch nicht sagen, daß es ist.

Aber nicht bloß, daß der kritischen Philosophie die Berechtigung fehlt, dem Ding an sich Dasein zuzuschreiben. Die Consequenz von Kant's eigenen Aufstellungen führt zum positiven Gegentheil. Sie machen es positiv unmöglich, das Dasein von Dingen an sich anzunehmen.

Denn erstens kennen wir, wie Kant lehrt, nichts als unsre Art, die Dinge vorzustellen. Was sind nun das aber für Dinge, von denen Kant lehrt, daß unsre ganze Kenntniß auf die uns eigene Art, sie vorzustellen, beschränkt sei. Es sind nicht die Dinge an sich; denn diese sind gerade dasjenige, was unsrer Art, die Dinge vorzustellen, entrückt ist; es sind vielmehr ausschließlich die Dinge als Gegenstände unsrer Vorstellung, d. h. als Erscheinungen. Nun haben wir aber keine andere Art, die Dinge vorzustellen, als welche die unsrige ist. Die Dinge aber, die wir auf „unsre Art" vorstellen, sind nicht Ding an sich. Also ist auch das Ding an sich, indem wir es vorstellen, nicht mehr Ding an sich. Das will aber sagen: Das Ding an sich ist ein sich selbst widersprechender, also unmöglicher Begriff. Denn er enthält die Forderung, daß ich dasjenige als außer meiner Vorstellung seiend denken soll, was ich doch nur in meiner Vorstellung denken kann. Also ist das Ding an sich ein non-sens: es kann kein Ding an sich geben.

Zweitens aber, wenn es ein Ding an sich gäbe, so müßte dasselbe das Verursachende der Empfindung sein, die die Materie der Erscheinung ausmacht. Aber Causalität ist eine Kategorie: Kategorien erleiden keine Anwendung auf das Ding an sich, folglich kann die Empfindung nicht durch das Ding an sich bewirkt sein. Ist aber das Ding an sich dasjenige nicht, als was allein es zu denken war, so kann es überhaupt nicht sein.

Drittens aber zählt ja Realität und Dasein nach Kant zu den

Kategorien.*) Kategorien aber können nur auf Erscheinungen angewendet werden. Also kann Realität und Dasein von dem Ding an sich nicht prädicirt werden. Darf ihm aber Realität und Dasein nicht zugeschrieben werden, so ist es das Unreale und Unwirkliche. Auch sind Kategorien nur im Verstande, nicht außer demselben anzutreffen. Also kann dem Ding an sich Realität und Dasein nicht zukommen. Demnach ist die Realität des Dings an sich nicht bloß problematisch, wie Kant in dem Abschnitt über Phaenomena und Noumena lehrt**), sondern muß vielmehr verneint werden. Unser Erkenntnißvermögen ist so eingerichtet, daß wir zu der Erscheinung und über sie hinaus noch ein Ding an sich hinzudenken müssen; mit dieser Ueberschreitung der Erscheinung treten wir aber keineswegs aus dem Kreis unsres Bewußtseins heraus. Denn das Ding an sich ist, wie Kant ausdrücklich erklärt***), ein bloßer Grenzbegriff von ausschließlich negativem Gebrauch, indem derselbe lediglich die Einschränkung unsrer Erkenntniß auf die Erscheinung anzeigt.

Hiernach wäre das Ding an sich das bloß Gedachte, ein bloßes Noumenon im Gegensatz zu dem empirisch Gegebenen. Aber viertens auch dies kann es nicht sein. Denn soll es das vom Verstande Gedachte sein, so kann es von ihm doch nur unter den Formen gedacht werden, unter denen er überhaupt denkt, d. h. den Kategorien. Die Behauptung, daß die Kategorien die nothwendigen Formen für die Denkfunktionen des Verstandes seien, würde allen Sinn verlieren, wenn wir annehmen wollten, daß der Verstand an diese Formen gleichwohl nicht gebunden sei; so wenig die Sinne etwas anzuschauen vermögen ohne die Formen unsrer Anschauung d. i. Raum und Zeit, so wenig kann der Verstand die nothwendigen Formen seines Denkens zeitweilig verlassen, um einen Denkakt vorzunehmen, mit welchem er sich außerhalb der durch seine Natur ihm mitgegebenen Schranken setzt. Nun verbietet aber Kant, den Gebrauch der Kategorien über die Erscheinung hinaus und auf das Ding an sich zu erstrecken. Also kann das Ding an sich nicht nur nicht erkannt, sondern auch nicht gedacht werden. Folglich ist das Ding an sich das Undenkbare; was aber undenkbar ist, kann auch nicht existiren.

Somit führt der Kriticismus nothwendig zur Aufhebung des Dings an sich, damit aber zur Aufhebung des Gegensatzes von Ding

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 106.
**) Ebenda S. 310.
***) Ebenda S. 310 f.

an sich und Erscheinung, auf dem doch die ganze Kantische Erkenntnißtheorie aufgebaut war. Damit ist aber die letzte Schranke gefallen, die Kant noch vom völligen Idealismus scheidet. Die Aufhebung dieser letzten Schranke ist die Consequenz, welche die Geschichte gezogen hat. Das Ding an sich wurde in der Fichte'schen Philosophie zum Nicht-Ich herabgesetzt, das nicht mehr das vom Ich unabhängig Gedachte ist, sondern nur die eigene Setzung des Bewußtseins selbst, die Schranke, die das Ich sich selbst gesetzt hat. Aber diese Fortbildung war nur der consequent ausgedachte Kriticismus selbst: es ward damit nur dasjenige beseitigt, was auf der Stufe des Kriticismus selbst sich als unhaltbar dargethan hatte.

Auf der anderen Seite freilich ist die Annahme der realen Wirklichkeit von Dingen an sich für Kant schlechthin unentbehrlich. Es ist deßhalb nur natürlich, daß die Frage, ob Kant die reale Existenz von Dingen an sich lehre, bald verneint, bald bejaht worden ist. Der wirkliche Sachverhalt ergibt sich aus der Entwicklung seiner Erkenntnißlehre von selbst. Kant geht davon aus, daß es Dinge an sich gebe, von welchen sich der Eindruck herleite, der den Inhalt der Erscheinung ausmacht. Daß Dinge an sich realiter außer uns und unabhängig von unserm Bewußtsein existiren, ist die nothwendige Voraussetzung, ohne welche Kant nicht einmal den Anfang seiner Philosophie gewinnen könnte, und er selbst spricht es aus, daß wir ohne diese Voraussetzung uns in einem beständigen Cirkel bewegen würden. Aber die Entwicklung der Kantischen Erkenntnißtheorie wird vielmehr, wie wir gesehen haben, zur Aufhebung der zu Grunde gelegten Voraussetzung. Sie beginnt mit dieser realistischen Annahme und endet mit der Läugnung derselben. Es ist also ganz richtig, was Fr. H. Jakobi über diesen Widerspruch bemerkt, mit welchem der transscendentale Idealismus nothwendig geschlagen ist.*) Es läßt sich nicht wohl ersehen, sagt derselbe, wie ohne die Voraussetzung von Gegenständen, die Eindrücke auf die Sinne machen und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden und zu irgend einem Vortrag ihres Lehrbegriffs gelangen könne; aber mit dieser Voraussetzung darin zu bleiben, ist platterdings unmöglich.

Führt aber die Consequenz des Kriticismus zur Läugnung des Dings an sich, was wird damit aus dem Erkennen? Auch die

---

*) Fr. H. Jakobi, W. W. 2. Bd. S. 303 u. 304.

Empfindung kann dann nur durch eine im Subjekt selbst liegende Ursache hervorgerufen sein. Also ist der ganze Erkenntnißproceß durch keine anderen Faktoren bewirkt, als die im Subjekt selbst liegen. Das Bewußtsein ist so eingerichtet, daß es diesen Proceß nothwendig erzeugt und durchläuft; vielmehr es ist selbst nichts Anderes als dieser Proceß des Erkennens. Fragen wir aber, was denn das ist, woran dieser Proceß vorgeht, was das Subjekt dieses Processes ist, so erhalten wir die Antwort: die theoretische Philosophie weiß nichts von einem realen Subjekt des Bewußtseins. Denn ein Ich als zu Grunde liegende reale Substanz vorauszusetzen, als die Substanz, von welcher die Affektionen des Bewußtseins sich vollziehen, dazu haben wir kein Recht. Der Satz: ich denke, enthält nur die Beziehung alles Gedachten auf die Einheit meines Bewußtseins. Daß Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt und als etwas, was nicht bloß wie ein Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden müsse, ist ein identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß Ich als Objekt ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei.*) Das Ich ist also selbst bloß eine Funktion meines Denkens; es gehört zur nothwendigen Form unsres Bewußtseins, es ist das im Bewußtsein nothwendig Mitgesetzte; wir sind aber nicht befugt, ihm objektive Realität zuzuschreiben. Das Bewußtsein ist also ein Proceß ohne ein Etwas, dessen Proceß es wäre. Wollten wir dies Etwas Geist, Seele, Ich, Persönlichkeit oder sonstwie nennen, alle diese Namen würden doch nichts real Existirendes, sondern nur etwas im Bewußtsein Mitgedachtes bezeichnen. Und dieser Proceß hat keine Voraussetzungen, die ihm vorhergingen, und aus denen er abzuleiten wäre. Sobald ich nach einer Ursache des Erkenntnißprocesses fragte, hätte ich von dem Begriff der Causalität einen verpönten Gebrauch gemacht, da das Causalitätsgesetz nur einen immanenten d. h. auf den Bereich der Erfahrung beschränkten Gebrauch zuläßt. Er hat keine Ursache und kann keine haben; ebensowenig aber hat er einen Zweck. Denn der Begriff des Zwecks ist der Begriff einer Ursache, welche wirkt, ehe sie selbst verwirklicht ist. Welche Befugniß sollten wir haben, diesem Begriffe objektive Realität zuzuschreiben? Der Erkenntnißproceß kann also keine andere Voraussetzung haben als sich selbst, noch ein anderes Ziel als sich selbst: er ist das Erste und Letzte aller Erkenntniß und alles Seins, das einzig Erkennbare und das allein Seiende.

---

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 407.

Aber damit wird uns das Bewußtsein, dessen Proceß Kant uns erklären wollte, vollends das größte Räthsel, das Räthsel aller Räthsel selbst.

Denn was keine Voraussetzung hinter sich und keinen Zweck vor sich und über sich hat, das ist das Absolute selbst. Das Bewußtsein wird damit auf den Thron des Absoluten selbst erhoben? Aber wie soll das denkbar sein? Unser Bewußtsein bleibt doch immer ein endliches und beschränktes. Wie soll nun das endliche Bewußtsein als das Absolute gedacht werden, das Beschränkte und Bedingte als das auf keiner Voraussetzung Beruhende aufgefaßt werden? Mit dieser Weise der Auffassung bleibt es gerade unbegriffen, ein unbegriffenes und im Grunde widersinniges Räthsel.

Aber nicht bloß daß das Bewußtsein damit zum widersinnigen Räthsel wird. Es bleibt nicht bloß unerklärt, sondern es selbst, seine eigene Existenz, droht uns zweifelhaft zu werden und zu entschwinden. Nachdem alles gegenständliche Sein uns verloren gegangen war, blieb noch das Bewußtsein stehen mit der idealen Welt, die es in sich erzeugt. Was ist also das wirklich Existirende? Man könnte nur sagen: das wirklich Existirende sind die vielen endlichen Bewußtsein: nur die menschliche Gattung ist, wie Fichte sich einmal ausgedrückt hat. Aber was ist die Gattung für das einzelne Bewußtsein? Sie zählt selbst wieder zu dem gegenständlichen Sein, also zu der vorgestellten Welt. Die Gattung im Gegensatz zum einzelnen Bewußtsein ist das außer dem Subjekt Befindliche, also das im Raum Vorgestellte: somit ist sie selbst wieder subjektive Vorstellungsart. Es bleibt also nur das einzelne Bewußtsein. Die Subjektivitätsphilosophie Kant's führt nothwendig zum Solipsismus. Wovon also muß ich sagen, daß es ist? Ich kann nur sagen: mein eigenes Bewußtsein ist. Aber auch damit habe ich schon zu viel gesagt. Denn so wie ich sage: es ist, wende ich die Kategorien der Realität und des Daseins an. Kategorien aber, so hat Kant bewiesen, können nur von einem in der Sinnlichkeit gegebenen Gegenstande gebraucht werden. Das ist das Bewußtsein nicht. Also läßt sich nicht sagen: es ist, sondern es ist selbst eine bloße Vorstellung. Alle meine Vorstellungen begleitet die Vorstellung der Zusammenfassung aller meiner Vorstellungen in meinem Bewußtsein; indem sie aber alle meine Vorstellungen begleitet, hört sie damit nicht auf, selbst bloße Vorstellung zu sein. Von dem ganzen Erkenntnißproceß ist uns also nichts mehr zurückgeblieben, das als ein Reales, als ein Wirkliches betrachtet werden

könnte. Alle Realität und mein eigenes Selbst hat sich in bloße Vorstellung aufgelöst, und diese Vorstellung, da ich sie an keiner Realität mehr messen kann, vermag ich vom bloßen Träumen nicht mehr zu unterscheiden. Denn auch daß dieser Vorstellung Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zukomme, kann nicht mehr gesagt werden. Die von Kant behauptete Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit unsrer Erkenntniß beruhte auf der Voraussetzung, daß sie die gemeinsame Erkenntniß der menschlichen Gattung sei, und alle in Bezug auf reine Vernunft gleichmäßig organisirt seien. Ist die menschliche Gattung selbst zur bloßen Vorstellung geworden, so gibt es keine Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit unsres Erkennens. Ist aber jede Gesetzmäßigkeit aus unsrem Erkennen gewichen, so ist es ein zufälliges, willkürliches Spiel der Vorstellung geworden, das sich vom bloßen Träumen nicht mehr unterscheidet. Mögen im Traume dieselben Vorstellungsbilder noch so oft sich wiederholen, sie hören damit nicht auf, bloße Traumbilder zu sein.

Kant's Bemühen war, die Objektivität unsrer Erkenntniß sicherzustellen; aber es endet damit, daß alles Erkennen in illusorischen Schein sich verliert. Der Kriticismus ist eine Subjektivitätsphilosophie, die zum Solipsismus und folgerichtig zum baaren Illusionismus und Nihilismus führt.

Damit ist unsre Kritik der Kantischen Erkenntnißtheorie nothwendig an ihrem Ende angelangt. Ist das, was den Gegenstand der Kritik bildet, seiner Selbstauflösung verfallen, so ist nichts mehr übrig, woran die Kritik weiter fortgeführt werden könnte. Es hat sich gezeigt, daß die Kantische Erkenntnißlehre auf falschen Grundlagen sich aufbaut und in ihren Resultaten in das baare Nichts verläuft. Kant hat den unfreiwilligen Beweis geliefert, daß das isolirte Subjekt es zu nichts bringt und nicht bloß es zu nichts bringt, sondern nicht einmal seine eigene Existenz festzuhalten vermag.

Aber dieses rein negative Resultat ist die Verneinung seiner selbst. Denn eine Erkenntniß, die nichts erkennt, hebt sich selbst auf. Also schließt dies negative Resultat nothwendig ein positives in sich. Welches dasselbe sei, wird sich aus der negativen Kritik der Kantischen Erkenntnißlehre von selbst ergeben, wenn wir auf deren Verlauf zurückschauen.

Es hat sich gezeigt, daß erstens die Kantische Erkenntnißtheorie, indem sie die abstrakte Trennung des Dings an sich von dem Ding für uns voraussetzt, nicht einmal den Eingang zu sich selbst zu finden

vermag, ohne sich im voraus eine Erkenntniß zuzuschreiben, die ihr durch ihre eigenen Grundsätze verwehrt ist, daß dieselbe zweitens in ihrer weiteren Entwickelung in durchgehenden Widersprüchen mit sich selbst verläuft und den eigenen Beweis ihrer Unmöglichkeit führt, daß drittens die abstrakte Trennung des Dings an sich von dem Ding für uns die Aufhebung aller objektiven Wahrheitserkenntniß involvirt, und viertens diese abstrakte Scheidung zur Läugnung des Dings an sich selbst führen muß.

Es ist also diese Erkenntnißtheorie wegen ihrer inneren Widersprüche überhaupt unhaltbar und scheitert an ihrer inneren Unmöglichkeit, insbesondere aber läßt sich Erscheinung und Ding an sich nicht in dieser abstrakten Weise von einander scheiden, wie Kant gewollt hat. Kant hat die Nothwendigkeit dieser abstrakten Trennung schon für den ersten Anfang seiner Philosophie vorausgesetzt und nachher nur scheinbar dieselbe bewiesen. Indem er aber diese Voraussetzung vollzieht und in seiner Erkenntnißtheorie durchführt, ergibt sich daraus die Läugnung aller Wahrheitserkenntniß und in letzter Consequenz ein Idealismus, der alle Realität negirt und in baaren Nihilismus sich verliert. Also hat Kant selbst die Widerlegung dieser abstrakten Scheidung gebracht und den apagogischen Beweis ihrer Unmöglichkeit geführt. Das Ding an sich kann nicht schlechthin außer dem Ding für uns sein. Das ist das Ergebniß, zu dem Kant selbst wider Willen uns geführt hat. Ding an sich und Erscheinung können sich unmöglich so verhalten, daß letztere nur in uns und erstere außer uns ohne jede Beziehung auf die Erscheinung einander gegenüberstehen. Wenn sich beide so zu einander verhielten, dann wäre es freilich eine müßige Frage, was das Ding an sich sei. Man kann so nicht fragen, weil dasselbe im voraus als das Bestimmungslose, also als dasjenige gedacht ist, von dem sich nicht sagen läßt, was es sei, somit in die Frage schon die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt ist.*) Es ist dasjenige, dem alle Bestimmung als eine ihm schlechthin äußerliche und nur in's Subjekt fallende gegenübersteht. Ist aber das Ding an sich lediglich = X, das schlechthin Unbestimmte und Unbestimmbare, so verliert damit andrerseits die Erscheinung allen realen Inhalt. Wenn Kant lehrt, die Erscheinung setze etwas voraus, was erscheint, dieses aber sei als Ding an sich unerkennbar,

*) Hegel, Wissenschaft der Logik. 1. Bd. Nürnberg 1812. Erstes Buch S. 56.

so ist dies ein Widerspruch. Denn ist das Ding an sich völlig unerkennbar, so erscheint es nicht; also lehrt Kant eine Erscheinung ohne ein Etwas, das erscheint. Eine Erscheinung aber ohne ein Etwas, das erscheint, ist ein non-sens, wie Kant selbst zugesteht. Soll sie Erscheinung sein, so muß sie Erscheinung des Wesens, d. h. des Dings an sich sein. Die Erscheinung muß dasjenige sein, worin das Wesen erscheint, und das Wesen oder das Ding an sich ist dasjenige, was in der Erscheinung sich manifestirt. Folglich ist das Ding an sich nicht bestimmungslos und nicht unerkennbar. Es ist indiskret, bemerkt Hegel, vom Ding an sich mehr zu verlangen, als daß es sich äußernd zum Vorschein komme. Darin liegt noch nicht, daß das Wesen mit seiner Erscheinung, das Innere mit dem Aeußeren identisch, an dasselbe entäußert sei und darin aufgehe. Es liegt darin nicht, daß das Wesen in seiner Aeußerung ergründet, wohl aber, daß es in derselben erkannt werde. Eine Erscheinung dagegen, in der kein Wesen sich manifestirt, ist nicht mehr Erscheinung, sondern nichtiger Schein.[4] Ist das Wesen oder das Ding an sich aus seiner Erscheinung nicht erkennbar, so hat alle Wahrheitserkenntniß ein Ende und verliert sich in illusorischen Schein: das hat gerade die Kantische Erkenntnißtheorie wider Willen bewiesen.

Es ist ein seltsamer Widerspruch, Wahrheit lehren und doch die Unerkennbarkeit der Wahrheit behaupten zu wollen. Es ist der Widerspruch des Skepticismus, an aller Wahrheit zu zweifeln, aber den eigenen Zweifel für Wahrheit zu halten. Wie kann ich feststellen, was für mich Wahrheit ist, ohne ein Wissen zu Grunde zu legen, das schlechthin und unbedingt wahr sein muß, somit ohne die Erkennbarkeit der Wahrheit an sich vorauszusetzen? Die Kantische Philosophie führt den Beweis, daß mit dem Einem auch das Andere aufgehoben wird: wer die Erkennbarkeit einer absoluten und an sich seienden Wahrheit läugnet, muß nothwendig auch die Erkennbarkeit dessen läugnen, was Wahrheit in Relation auf uns selbst ist, und muß den Untergang aller Wahrheit in nichtigen Schein an sich selbst demonstriren.

Kant hat also wider Willen selbst den Beweis erbracht, daß Ding an sich und Erscheinung sich anders zu einander verhalten müssen, als wie er das Verhältniß beider bestimmt hat. Zugleich aber geht Kant selbst über die von ihm behauptete abstrakte Geschiedenheit beider hinaus; er selbst kann nicht umhin, eine Erkenn-

barkeit des Dings an sich vorauszusetzen. Denn er schreibt demselben Causalität zu, indem er den Sinneneindruck von ihm herleitet, der den Stoff aller Anschauung bildet. Soll dasselbe aber als Causalität auf uns wirken, so muß ihm doch Wirklichkeit zukommen; denn wirklich ist, was wirkt. Auch könnte die bunte Mannigfaltigkeit der Eindrücke, die wir von den Dingen empfangen, die Verschiedenheit der Art, wie wir von den Dingen afficirt werden, doch nur aus Unterschieden und Bestimmtheiten sich erklären, die in den Dingen an sich selbst sich finden. In welchem Verhältniß stehen nun diese Bestimmtheiten, die den Dingen an sich selbst eignen, zu denen unsres Erkenntnißvermögens? Wären sie total andere, auf welche Weise sollte es zugehen, daß die Dinge gleichwohl sich den Formen unsres Geistes fügen? Muß also nicht eine innere Beziehung zwischen beiden angenommen werden? Kant selbst kann, wie wir gesehen haben, nicht umhin, den Dingen an sich selbst Causalität und Realität zuzuschreiben. Werden also nicht auch die übrigen Kategorien unsres Verstandes in ihnen anzutreffen sein? Wenn nur eine Kategorie, nämlich die der Realität, den Dingen an sich zukommt, so müssen ihnen alle zukommen.*) Sie müssen in irgend welchem Sinne Substanz, d. h. in sich selbst Seiendes, sein. Wenn sie qualitativ verschiedene Eindrücke in uns bewirken, müssen sie qualitativ unter einander verschieden sein, also muß ihnen Qualität zukommen 2c. Also haben die Kategorien nicht bloß einen abstrakt subjektiven Werth. Es ist nicht so, wie Kant lehrt, daß die Kategorien entweder mit Hume ausschließlich aus der Erfahrung abzuleiten sind, in welchem Falle ihnen Apriorität und Nothwendigkeit fehlt, oder ausschließlich in uns anzutreffen sind und aller Erfahrung als die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung vorangehen. Sind dieselben die Begriffe des Verstandes, die a priori in uns bereit liegen und Erfahrung erst möglich machen, so folgt daraus noch nicht, daß sie nur Bestimmtheiten des Subjekts und in den Dingen selbst nicht vorhanden sind. Die Kategorien sind nur in einem Verstande zu denken. Also, folgert Kant, sind dieselben nur im Subjekt und nicht in den Dingen selbst anzutreffen. Wir haben gesehen, daß diese Annahme zur Aufhebung alles objektiven Vernunftwissens selbst führt. Also ist im Gegentheil zu folgern: sind die Kategorien nur in einem Verstande zu denken, so erweist sich in ihnen ein unabhängig von uns in den Dingen selbst gegenwärtiger Verstand; und da die Vernunft

---

*) cf. Gideon Spicker: Kant, Hume und Berkeley. Berlin 1875. S. 125.

allüberall nur eine mit sich selbst einstimmige sein kann, indem im Falle des Gegentheils eine objektive Wahrheit nicht denkbar wäre, so muß ein Verhältniß nothwendiger Correspondenz zwischen den Dingen und dem erkennenden Subjekt stattfinden. In dieser Erkenntniß liegt die Wahrheit des Grundgedankens der Identitätsphilosophie, daß das, was in uns erkennt, mit dem, was erkannt wird, dasselbe sei. Unser Verstand muß den Dingen proportional, und die nothwendigen Stammbegriffe unsres Verstandes müssen die Begriffe der nothwendigen Stammverhältnisse der Dinge, der Welt der Objektivität selbst sein.

Also führt die Kantische Philosophie zum Gegentheil dessen, was sie gewollt hat. Das Ding an sich ist erkennbar, und die Kategorien sind Bestimmungen des Dings an sich selbst. Dies ist das positive Ergebniß, das aus der Kantischen Erkenntnißtheorie resultirt. Entweder wir lassen uns durch Kant über Kant hinaus und zu einer erkenntnißtheoretischen Ansicht führen, die eine objektive Wahrheitserkenntniß ermöglicht, oder es bleibt uns der bloße Illusionismus: wir müssen mit Kant eine Erscheinung lehren, in der nichts erscheint, einen Sinn, der nichts wahrnimmt, einen Verstand, der nichts Reales versteht, in Summa eine Erkenntnißtheorie, die zur Ignoranztheorie, zu einer Wissenschaft des Nichtwissens, einer Philosophie der Unwissenheit sich bestimmt hat.

Capitel 2. Kant's transscendentale Dialektik.

Die Erkenntnißtheorie Kant's bildet die Grundlage seiner gesammten Philosophie. Nachdem sich uns diese Grundlage als unhaltbar erwiesen hat, werden wir uns um so kürzer bezüglich dessen fassen können, was Kant auf derselben aufgebaut hat.

Kant zieht in der transscendentalen Dialektik die Folgerungen, die sich aus den von ihm aufgestellten erkenntnißtheoretischen Grundsätzen betreffs der Begriffe der reinen Vernunft ergeben. Der Verstand ist das Vermögen, endliche Dinge unter Begriffen zu denken. Die Verstandesbegriffe enthalten jedoch nichts weiter als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, insofern sie nothwendig zu einem empirischen Bewußtsein gehören sollen.*) Die Vernunft dagegen als das Vermögen der Principien sucht zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden.**) Ihre Begriffe sind somit

*) Kritik der reinen Vernunft S. 367.

**) Ebenda S. 364.

erschlossen und betreffen etwas, bis wohin keine Erfahrung jemals zureicht. Diese nicht bloß reflektirten, sondern geschlossenen Begriffe der reinen Vernunft heißen transscendentale Ideen. Es sind die Ideen der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjekts, der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung oder des Inbegriffs aller Erscheinungen, der Gottheit als der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder des Wesens aller Wesen.*)

Kant zeigt, daß sich die Realität der genannten Ideen nicht beweisen lasse. Durch die vorausgegangene Erkenntnißtheorie war alles reale Wissen auf die Erfahrung beschränkt worden. Wir haben zwar ein apriorisches Wissen, aber dieses ist nur ein Wissen um die leeren Formen unsres Anschauens und Erkennens als die Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Einen Inhalt empfangen sie erst, indem sie auf einen in der Anschauung gegebenen Gegenstand bezogen werden. Alles reale Wissen entsteht also erst dadurch, daß Erscheinungen, d. h. Gegenstände einer empirischen Anschauung, unter Kategorien des Verstandes subsumirt werden. Folglich können wir von den genannten Ideen keine Erkenntniß haben, denn von ihnen kann kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden. Indem also die Vernunft diese Ideen bildet, schließt sie lediglich von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes, wovon wir doch keinen Begriff haben. Von den Gegenständen der Vernunft ist kein Verstandesbegriff möglich. Denn ein Verstandesbegriff ist ein solcher, der in der Erscheinung anschaulich gemacht werden kann. Wenden wir aber gleichwohl die Verstandesbegriffe wider die Natur derselben auf die Gegenstände der transscendentalen Ideen an, so verstrickt sich die Vernunft unvermeidlich in Trug und Schein, in Subreptionen, in eine Dialektik des Scheins. In der Psychologie zieht sie einen Fehlschluß, indem sie dem Ich als dem formalen Subjekt alles Denkens das Sein des Ich als Objekt oder als Seele unterschiebt; in der Kosmologie verwickelt sich die Vernunft in unlösbare Antinomien, indem sie über denselben Gegenstand contradiktorisch sich entgegenstehende Behauptungen mit gleich bündiger Beweiskraft aufzustellen und zu begründen genöthigt ist, z. B. über zeitliche und räumliche Begrenztheit und Unbegrenztheit der Welt, Willensfreiheit oder Determinismus; die Theologie endlich hat zu ihrem Gegenstande ein Ideal der reinen Vernunft, welches nur sub-

*) Kritik der reinen Vernunft S. 368. 391.

jektive Denknothwendigkeit ist, ohne daß sich von letzterer auf dessen objektive Realität schließen ließe.

Also sind die Ideen der Vernunft nicht constitutive Principien transscendenter, d. h. die Erfahrung überschreitender Erkenntniß. Folglich können sie gleichfalls nur einen immanenten Gebrauch zulassen, nämlich einen solchen in Ansehung der Gegenstände des Verstandes. „Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe von Objekten, sondern ordnet sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer möglichsten Ausbreitung haben können.“ *) Also ist die Vernunft nur der Verstand des Verstandes, und die transscendentalen Ideen sind nur regulative Principien für den Verstandesgebrauch, welche die Vorschrift enthalten, die Erkenntniß der Natur als das rechtmäßige Feld der Vernunft zur größtmöglichen systematischen Einheit fortzuführen.

Wir sind somit hinsichtlich alles dessen, was über die sinnliche Erfahrung hinausliegt, zu einem völligen Nichtwissen verurtheilt. Der Verstand wendet seine Denkformen ausschließlich auf sinnliche Gegenstände an, aber ohne daß er damit über das Wesen der Dinge klüger würde, da er es immer nur mit subjektiven Erscheinungen, nicht mit den Dingen an sich selbst zu thun hat. Ueber die sinnliche Erfahrung hinaus aber reicht der Gebrauch der Verstandeskategorien überhaupt nicht. Also ist der menschliche Geist unfähig, die Wahrheit zu erkennen.

Es ist somit ein verwunderliches Resultat, bei welchem die Kritik der reinen Vernunft anlangt. Sie schränkt alle reale Erkenntniß auf die sinnliche Erfahrung ein; aber alle sinnliche Erfahrung gibt uns lediglich subjektive Erscheinungen; also ist damit ausgesprochen, daß die Wahrheit nicht in der sinnlichen Erfahrung, sondern jenseits derselben und über derselben liegt. Allein was wir von dem, was die sinnliche Erfahrung überschreitet, erkennen, soll nur Schein und Täuschung sein. Einerseits also wird dasjenige als die Wahrheit dargestellt, was nach den angenommenen Grundsätzen nur für subjektive Erscheinung gelten kann; andererseits wird dasjenige für überschwänglich, für bloßes Gedankending und für Schein und Täuschung erklärt, worin die Wahrheit zu suchen sein müßte.

*) Kritik der reinen Vernunft S. 671.

Theoretisch ist damit aller Religion ein Ende gemacht. Denn alle Religion hat es mit dem Ansichseienden, mit dem absolut Wahren zu thun, nämlich mit dem, was unabhängig von unsrem Bewußtsein Wahrheit ist. Zwar könnte es so aussehen, als sei damit ein Resultat gewonnen, welches dem christlichen Glauben Vorschub leistet. Es könnte aussehen, als sei die Nothwendigkeit einer Offenbarung aufgezeigt, indem bewiesen wird, daß die Vernunft die übersinnlichen Dinge nicht zu erkennen vermag: dies scheint ganz der kirchlichen Lehre zu entsprechen, daß die menschliche Vernunft in Bezug auf Gott und göttliche Dinge blind sei.

In Wahrheit aber ist damit vielmehr alle Möglichkeit einer Offenbarung geläugnet. Denn alle Offenbarung ist doch irgendwie Mittheilung einer Erkenntniß, die der Mensch ohne Offenbarung nicht hat. Nun hat aber Kant gezeigt, an welche Gesetze unser Erkennen gebunden ist, und daß diese es mit sich bringen, daß wir von übersinnlichen Dingen nichts zu erkennen vermögen. Daran kann durch keine Offenbarung etwas geändert werden, da alle Offenbarungserkenntniß, sofern sie unsre Erkenntniß sein soll, den nothwendigen Bedingungen unsrer Erkenntniß unterworfen sein müßte. Folglich kann es eine Offenbarungserkenntniß überhaupt nicht geben. Die Fähigkeit, eine Offenbarung zu empfangen, ist damit aus dem menschlichen Geiste exstirpirt, und der Wille der Gottheit, sich zu offenbaren, wenn ein solcher Wille besteht, müßte an der Unfähigkeit, die in der Organisation des menschlichen Geistes liegt, immer scheitern. Die Blindheit der menschlichen Vernunft ist damit radikal und unheilbar gemacht.

Wie wenig aber dies Ergebniß, bei welchem die Kantische Vernunftkritik anlangt, wirklich festgestellt und auf sichrem Wege abgeleitet ist, wird unschwer zu erkennen sein. Es fällt mit der Erkenntnißtheorie, an welcher es seine Voraussetzung hat.

Wir haben gesehen, daß die ganze Kantische Erkenntnißtheorie in sich widerspruchsvoll und unhaltbar ist; also ist auch die Consequenz, welche Kant aus derselben zieht, daß wir von den Gegenständen der transscendentalen Ideen keine Erkenntniß haben können, hinfällig und nichtig. Insbesondere kann darin, daß von den Ideen kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann, kein Grund liegen, ihre Unerkennbarkeit zu behaupten. Denn auch das Ding an sich, das aller Erscheinung zu Grunde liegende transscendentale Objekt, ist nach Kant nicht in den Sinnen gegeben;

gleichwohl haben wir gesehen, daß die Kantische Erkenntnißtheorie wider Willen dazu geführt wird, die Erkennbarkeit des Dings an sich zu lehren. Auch ist dies ein in sich selbst widerspruchsvoller Grundsatz, daß das Uebersinnliche darum nicht für Wahrheit gelten darf, weil es nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Es ist dies eine barbarische Weise, über die höchsten Begriffe des menschlichen Geistes zu philosophiren. Damit wird eine Bedingung ausgesprochen, die der Sache, in Bezug auf welche sie aufgestellt wird, durchaus fremd und widersprechend ist. Es ist ein tautologischer Satz, daß das Uebersinnliche nicht sinnlich ist. Selbstverständlich! Wie sollte das Unendliche in der Weise sich erkennen lassen, daß man eine sinnliche Wahrnehmung von demselben gewinnt! Aber, bemerkt Hegel mit vollem Recht, man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für den Geist.*) Die Vernunftbegriffe sollen bloße Ideen sein, denen eine Wahrheit in sich selbst zuzuschreiben, „eine völlige Willkür und Tollkühnheit sein würde, da sie — in keiner Erfahrung vorkommen können". „Hätte man es je denken sollen," fragt Hegel**), „daß die Philosophie den intelligiblen Wesen darum die Wahrheit absprechen würde, weil sie des räumlichen und zeitlichen Stoffes der Sinnlichkeit entbehren?"

Kant meint bewiesen zu haben, daß alle reale Erkenntniß auf sinnliche Erfahrung beschränkt sei; er schließt daraus, daß wir von Allem, was über die sinnliche Erfahrung hinausliegt, keine Erkenntniß haben können, und zeigt zugleich, daß die Vernunftschlüsse, die gleichwohl zu einer solchen Erkenntniß uns führen sollen, nichtig sind. Allein hiebei verkennt Kant, daß es eine unmittelbare Gewißheit gibt, die jedem Vernunftschluß und aller Verstandesreflexion bereits vorangeht und an Stärke der Ueberzeugung keiner auf Schlüsse gegründeten Gewißheit nachsteht. Schon daß es überhaupt Dinge außer uns gibt, müßte uns immer zweifelhaft bleiben, wenn es nicht eine unmittelbare Gewißheit davon gäbe. Denn es ist schlechthin unmöglich, die Realität der Dinge außer uns durch irgend welche Schlüsse zu erweisen. Ich könnte damit nur von Affektionen meines Bewußtseins auf ein Etwas schließen, das ich mir als außer mir seiend vorstelle, welche Vorstellung doch auch wieder Inhalt meines

*) Hegel, Geschichte der Philosophie. 15. Bd. S. 575.
**) Hegel, Wissenschaft der Logik. 2. Bd. S. 21 f.

Bewußtseins ist, so daß dann die Frage, wie ich von diesem Bewußtseinsinhalt aus zu einem Sein außer meinem Bewußtsein gelange, lediglich zurückgeschoben ist. Nach Hartmann*) ist das Problem der Erkenntnißtheorie, ob und wie das Bewußtsein seine immanente Sphäre überschreiten und zum an sich Seienden gelange könne. Allein damit ist das Problem in einer Weise gestellt, daß in das Problem selbst die Unmöglichkeit der Lösung gelegt ist. Diese Fassung des Problems enthält bereits eine bestimmte Voraussetzung. Es ist die Kantische Voraussetzung der abstrakten Geschiedenheit des Subjekts und des Objekts, des Bewußtseins und des Ansichseins. Ist diese vorausgesetzt, dann gibt es keinen Uebergang vom Einem zum Andern mehr: alles unser Erkennen bewegt sich dann in einem Cirkel, aus dem nicht wieder herauszukommen ist, und vermag keine objektive Realität zu erreichen. Aber diese abstrakte Scheidung ist keine nothwendige, sondern eine willkürliche Voraussetzung: sie ist nicht ein Erstes, ursprünglich Anzunehmendes, sondern die Zersetzung einer ursprünglichen Einheit. Will man nicht auf alles objektive Erkennen verzichten, so kann man der Annahme sich nicht entziehen, daß das, was bei Kant dualistisch auseinander fällt, vielmehr in einer ursprünglichen und unmittelbaren Einheit zu denken ist. Ist diese Einheit nicht bereits ursprünglich in dem Akt des Bewußtseins als solchem gegeben und mitgesetzt, so kann sie auch durch keine nachfolgende Reflexion hergestellt werden. Nun überzeugen wir uns aber durch eine Erwägung der Natur unsres Bewußtseins, daß in demselben subjektives und objektives Bewußtsein unmittelbar geeinigt sind und in ihrer Einheit sich wohl von einander unterscheiden, aber nicht trennen lassen.

Der feste Stützpunkt und Ausgangspunkt aller realen Erkenntniß ist das Selbstbewußtsein. Wir sind uns unser selbst, unsres eigenen Seins, unmittelbar gewiß. Aber wir werden uns unser selbst nur in der Beziehung auf Dinge außer uns und in der Unterscheidung von ihnen bewußt. Also ist die Realität von Dingen außer uns so gewiß als die unsres eignen Selbst. Die Realität des Einen steht und fällt mit der des Andern. Indem Kant subjektives und objektives Bewußtsein von einander trennt, statt in ihrer inneren Bezogenheit sie von einander zu unterscheiden, ist ihm die Realität des Subjekts, wie des Objekts zweifelhaft und zum Problem

*) Hartmann, Philosophie des Unbewußten. S. 802.

geworden. Das Ich ist ihm nur eine Funktion des Bewußtseins; daher er folgert, daß das Dasein der Seele sich nicht erweisen lasse. Aber indem das Ich sich als das Princip seines eigenen Denkens erfaßt, ist es sich seiner eigenen Realität gewiß. und diese Gewißheit ist in dem Maße evident, daß sie aller anderen Gewißheit zur Voraussetzung dient, und ohne dieselbe überhaupt nichts Gewisses zu denken ist. Und in dem Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein einer objektiven Welt außer uns mitgesetzt.

Aber ebenso auch das Bewußtsein eines absoluten Seins. Kant hat die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes widerlegt. Allein alle Beweise für das Dasein Gottes setzen die Idee Gottes bereits voraus. Wie ersteht uns diese Idee selbst? Unmöglich durch bloße Erweiterung der Erkenntniß endlicher Dinge. Denn wie käme ich dazu, das Endliche bis zum Unendlichen und Absoluten zu erweitern, wenn nicht die Idee des Unendlichen schon zuvor in mir da wäre? Auch ist das Unendliche nicht die bloße Erweiterung des Endlichen, nicht bloß gradweise vom Endlichen unterschieden, nicht die bloße Negation des letzteren, sondern eine positive Realität. Wie soll also das Endliche mit der Idee dessen, was nicht in ihm anzutreffen ist, mich erfüllen, wenn nicht mein Bewußtsein schon zuvor über das Endliche hinausreicht? Also kann das Gottesbewußtsein in keiner Weise aus dem Weltbewußtsein abstrahirt oder durch die bloße Betrachtung der Natur erzeugt sein. Dies ist so evident, daß auch ein so negativer Geist wie David Strauß zu einer Zeit, wo er noch nicht dem Darwinismus und Materialismus sich in die Arme geworfen hatte, anerkennen mußte, daß die Gottesidee wie die übrigen Ideen „an sich oder der Anlage nach in dem Wesen des menschlichen Geistes gegründet ist und durch äußere Wahrnehmungen und Erfahrungen nur entwickelt und zur Wirklichkeit gebracht wird“ *), daß wir also die Ueberzeugung von dem Dasein eines absoluten Wesens in letzter Beziehung aus unsrem eigenen Innern schöpfen, dem die Betrachtung der Außenwelt nur zur Anregung dient.**) Das menschliche Bewußtsein ist an sich selbst zugleich das Wissen eines absoluten Seins, so daß der Mensch sich seiner selbst nicht bewußt wird, ohne sich in seiner Beziehung auf ein absolutes Sein inne zu werden.[5]

Ist aber das Gottesbewußtsein im Selbstbewußtsein nothwendig

*) David Strauß, Die christliche Glaubenslehre. 1. Bd. S. 379.
**) Ebenda S. 385.

mitgesetzt, so kann es so wenig auf einer Täuschung beruhen, als letzteres selbst. Auch schließt die Idee Gottes als solche ihre Realität in sich. Diesen Kern des ontologischen Beweises hat die Kantische Kritik nicht umzustoßen vermocht. Es ist eine unerträgliche Skeptik, wenn Kant die Idee Gottes als einen der menschlichen Vernunft wesentlichen und nothwendigen Gedanken bezeichnet, gleichwohl aber bestreitet, daß wir befugt seien, ihr Realität zuzuschreiben, da aus dem Begriffe eines Gegenstandes noch nicht dessen Dasein folge.[6] Diese Bestreitung ist nur auf dem dualistischen Standpunkte Kant's möglich, der die subjektive und die objektive Wahrheit willkürlich auseinander reißt und damit, wie wir gesehen haben, auf das vernünftige Erkennen selbst verzichtet. Freilich schließt nicht die willkürliche subjektive Vorstellung eines zufälligen Objekts seine Realität in sich; aber die Vernunft trägt in sich selbst die Bedingung, dieselbe in ihrer Zufälligkeit und Unwesentlichkeit zu erkennen. Ist aber die Idee der absoluten Einheit und Wahrheit alles Seins ein an sich wahrer und nothwendiger Gedanke, so schließt dieselbe, weil das absolute Princip aller Dinge und Wesen nicht anders denn als existirend gedacht werden kann, die Gewißheit ihrer Realität nothwendig in sich, und die letztere läßt sich ihr nicht absprechen, wenn man nicht eine radikale Trüglichkeit der menschlichen Vernunft statuiren will, welche die objektive Wahrheit des vernünftigen Erkennens überhaupt aufhebt.*) [7]

Wir haben also eine unmittelbare und ursprüngliche Gewißheit von Gottes Dasein wie von unsrer eigenen Existenz. Aber nicht das allein. Kant kennt freilich nur eine sinnliche Erfahrung und läugnet in Folge dessen eine erfahrungsmäßige Erkenntniß Gottes. Als ob wir nicht eine Erfahrung von unsrem eigenen inneren Leben ohne Vermittlung der Sinne hätten! Der Geist, die Seele ist sich selbst eigenstes Objekt ihrer Erfahrung. Aber auch Gott ist Gegenstand einer zwar nicht sinnlichen, aber geistigen Erfahrung, eines inneren Vernehmens und Percipirens, welches einerseits auf der lebendigen Beziehung Gottes auf den Menschen und seinem sich zu vernehmen geben an den Menschen, andrerseits auf der in der Gottverwandtschaft des Menschen begründeten Perceptionsfähigkeit des menschlichen Geistes für den göttlichen Geist beruht. Dieser Ver-

---

*) cf. Karl Philipp Fischer, Grundzüge des Systems der Philosophie. Dritter Band. 1855. S. 100 ff. Desselben „Die Idee der Gottheit.“ S. 45.

nunftsinn als Perceptions-Organ des Absoluten vernimmt Gott in eigenen Innern[8], wie in seinem Walten in der Natur und Geschichte. Und wenn die Gesammtheit der Völker der Erde mit ihren Religionen von dem Dasein eines göttlichen Wesens Zeugniß geben, so gebührt der allgemein menschlichen Vernunft, die sich im consensus gentium erweist, ein Recht, in ihrer Realität und Wahrheit anerkannt zu werden. Selbst ein David Strauß kann nicht umhin, zuzugeben, daß „man bei einer unter den Völkern allgemein verbreitteen Vorstellung ebenso sicher sein könne, einen wahren Kern, als eine aus Unwissenheit und Einbildung gewobene Schale zu finden." *) Wenn man aber hinsichtlich der Frage nach dem Dasein Gottes eine allgemeine, nothwendige Illusion des menschlichen Geistes für möglich hält, „so versagt man diesem die gebührende Ehre und sollte diesen Unglauben an die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit nicht Bescheidenheit nennen, da man durch den Dünkel, aller wissenschaftlichen Erforschung der objektiven Wahrheit ein Ende gemacht zu haben, ebenso anmaßend im Urtheil über die Denksysteme aller seit Plato in seinem Sinne redlich und wahrhaft Philosophirenden wird, wie die Resignation auf die Erkenntniß der Wahrheit, welche die Bestimmung aller ächten Geistesbildung ist", keineswegs als Demuth und Selbstbescheidung zu betrachten ist. Mit diesem Ausdruck des Unwillens weist ein so maßvoller und besonnener Forscher wie K. Ph. Fischer die Kantische Skeptik zurück. **) Es ist dieselbe Auffassung und Ausdrucksweise, der wir auch bei Fr. von Baader begegnen. Es ist, sagt Hegel, „eine sehr falsche christliche Demuth und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich sein zu wollen, dies Erkennen seiner Nichtigkeit ist vielmehr ..... eine große Selbstgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth" sich darüber erheben „durch Ergreifung des Göttlichen." ***)

Gott ist, wie die Seele, Gegenstand einer unmittelbaren Gewißheit und einer geistigen Erfahrung. Dem erkennenden Geiste aber ist damit die Aufgabe gestellt, das, was in jener Gewißheit und dieser Erfahrung gegeben ist, denkend zu erfassen und unter den allgemeinen Bedingungen unsres Erkennens sich wissenschaftlich zu vermitteln.

Nach Kant allerdings ist auch dies schlechthin unmöglich, da

*) Dav. Friedr. Strauß, Die christl. Glaubenslehre. I. Bd. S. 395.

**) Karl Philipp Fischer, Grundzüge des Systems der Philosophie. 1. Bd. S. 31.

***) So Hegel, W. W. 15. Bd. 2. Aufl. S. 529.

unsre Verstandesbegriffe nur auf Erscheinungen anwendbar sind; daher nach Kant Gott und die Seele kein Objekt des theoretischen Erkennens bilden können, sondern die eine, wie die andere Idee ausschließlich dem Bereich der praktischen Vernunft zuzuweisen sind. Allein auch in dieser Hinsicht verwickelt sich Kant in handgreifliche Widersprüche. Denn entweder ist das Uebersinnliche undenkbar, oder es muß unter den Formen denkbar sein, unter denen wir überhaupt denken. Ist es schlechthin undenkbar, dann kann seine Existenz nicht mehr problematisch sein, sondern muß geläugnet werden. Das will Kant nicht. Nach ihm sind die transscendentalen Ideen nothwendige Erzeugnisse der Vernunft, also für dieselbe denkbar, nur daß wir nicht befugt sind, ihnen objektive Realität zuzuschreiben. Sind sie aber denkbar, so müssen sie nach den Gesetzen denkbar sein, die für unser Denken überhaupt bestehen. Indem also Kant die Denkbarkeit des Uebersinnlichen zugibt, räumt er selbst ein, daß die Kategorien nicht bloß auf Erscheinungen, d. i. empirische Anschauungen, anwendbar sind, sondern ihr Gebrauch auch auf das Uebersinnliche sich erstreckt. Wir haben oben erkannt, daß das Ding an sich, welches nach Kant der Erscheinung als transscendentales Objekt zu Grunde liegt, dem Gebrauch der Kategorien keineswegs exempt ist, daß vielmehr mit der abstrakten Scheidung von Ding an sich und Ding für uns oder Erscheinung auch die Läugnung der Anwendbarkeit der Kategorien auf das Ding an sich dahinfällt. Jetzt zeigt sich uns weiter, daß die Kategorien auch auf das Uebersinnliche, auf die Objekte der transscendentalen Ideen sich beziehen, und auch diese nicht anders als unter den Kategorien unsres Verstandes gedacht werden können, wenn ihre Realität geläugnet werden soll. Also sind die Kategorien nicht bloß subjektive Formen unsres Bewußtseins und unfähig, die Wahrheit zu enthalten[9], sondern die Gesetze unsres Denkens haben eine schlechthinige, absolute, über Alles sich erstreckende Wahrheit und Giltigkeit. Wer dies läugnet, hebt die objektive Wahrheit alles Erkennens auf. Sind die Kategorien nur eine subjektive Einrichtung und Bestimmtheit unsres Erkenntnißvermögens, wie Kant lehrt, dann vermögen wir mit denselben nichts zu erkennen, da wir mit der Anwendung derselben Alles, was Objekt unsres Erkennens werden mag, in eine bloße Relation auf uns selbst umsetzen, die nicht außer uns, sondern lediglich in uns selbst vorhanden ist, somit alles Erkennen sich auf eine bloße Relation unsres Erkennens auf sich selbst reducirt. Aber auch so kann es sich nicht verhalten, daß unsre Ver-

standesbegriffe nur auf ein beschränktes Gebiet des Seienden, etwa den Bereich der sinnlichen Erfahrung, anzuwenden wären, was aber darüber hinausliegt, die übersinnliche und religiöse Wahrheit, die Welt der intelligiblen Dinge, anderen Gesetzen folgte, als die die Gesetze unsres vernünftigen Denkens sind. Nach Kant freilich besteht alle Objektivität unsres Erkennens nur in seiner Allgemeingiltigkeit für alle Menschen. Ob die Gesetze unsres Denkens für anders organisirte Wesen und für eine absolute Intelligenz Giltigkeit haben, muß nach Kant immer zweifelhaft bleiben. Wenn für uns $2 \times 2 = 4$ ist, so muß es hienach fraglich bleiben, ob für außermenschliche Wesen 2×2 nicht $= 5$ sei, und ob nicht für eine absolute Intelligenz das Eine, wie das Andere für irrig gelten müsse. Verhält es sich so, dann hätten die Gesetze der Identität und des Widerspruchs, nach denen wir nothwendig Alles denken müssen, was wir denken, keine Wahrheit in sich selbst, und nicht bloß das menschliche Denken würde sich in bloß subjektives Meinen auflösen, sondern es könnte dann überhaupt nie und nirgendwo etwas an sich selbst Wahres, eine objektive Wahrheit geben, sondern immer nur partikuläre und subjektive Wahrheiten, die nur in Relation auf die erkennenden Subjekte und deren besondere Beschaffenheit giltig sind und unter sich wieder gegenseitig sich verneinen. Will man nicht alle objektive Wahrheit läugnen und damit auf das vernünftige Erkennen selbst verzichten, dann muß man zugeben, daß die Gesetze der Vernunft eine objektive und absolute Giltigkeit und Nothwendigkeit besitzen, und zwar nicht bloß auch für außermenschliche Geschöpfe, sondern auch für die Gottheit. Daß die menschliche Natur willkürlich und zufällig gerade auf diese Denkgesetze, die ihr eignen, organisirt sei, dies wäre eine Annahme, die alle objektive Wahrheit zerstören würde. Die Gesetze der Vernunft sind nicht willkürlich vom Schöpfer in uns gelegt: daß unsre subjektive Vernunft so organisirt ist, wie sie es ist, dies kann nur darauf beruhen, daß sie vermöge dessen in Einklang steht mit der objektiven Vernunft des Universums und der absoluten Vernunft, welche die eine, wie die andere hervorgebracht hat. Anders kann es sich unmöglich verhalten, wenn die endliche Vernunft ein Abbild der absoluten Vernunft ist und in einer inneren Verwandtschaft mit derselben und einem Theilhaben an derselben steht. Ist letzteres aber nicht der Fall, wie sollte sie dann überhaupt noch für Vernunft gelten? Nur wenn die Vernunftgesetze des menschlichen Geistes dieselben sind, welche die absolute Vernunft als eine innere Nothwendigkeit ihres

eigenen Wesens in sich trägt, und welche der dem Universum innewohnenden objektiven Vernunft eignen, nur dann kann es eine objektive Wahrheit und eine Fähigkeit, sie zu erkennen, geben, und diese Wahrheit ist dann ebenso Wahrheit an sich selbst, wie für uns, während, wie wir gesehen haben, wenn man die Wahrheit für uns von der an sich seienden Wahrheit trennt, auch die Wahrheit für uns nicht mehr festzuhalten ist.

Dann hat es aber auch keinen Sinn mehr, zu sagen, das Uebersinnliche sei für uns unerkennbar. Es steht im Bereich einer und derselben Vernunft, an der wir selbst auch Theil haben. Auch die Gottheit ist dann nicht mehr das uns Fremde und Heterogene, schon um deßwillen nicht, weil unser eigenes vernünftiges Erkennen eine absolute Vernunft zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, indem es aufhören würde, vernünftig zu sein, wenn es nicht an einem absolut Vernünftigen Theil hätte. Und diese absolute Vernunft kann nicht eine bloße Vorstellung, eine bloße Idee von subjektiver Giltigkeit sein, sondern muß realiter existiren, wo nicht, so müßte alles unser vernünftiges Denken sich in bloße Illusion auflösen: nur wenn sie realiter existirt, kann unser Denken überhaupt objektive Wahrheit haben.

Umgekehrt aber ist leicht einzusehen, daß, wenn die Kategorien nur subjektive Erkenntnißformen sind, alle unsre Erkenntniß nur relative Wahrheit hat. Folglich kann es unter dieser Voraussetzung für uns keine absolute Wahrheit geben, und schon der Gedanke des Absoluten ist dann unmöglich. Es ist dann nicht so, wie Kant im Widerspruch mit seiner Erkenntnißlehre behauptet, daß die Idee des Absoluten als ein nothwendiger Vernunftbegriff zu betrachten ist, sondern durch die Voraussetzung der Subjektivität unsrer Erkenntnißformen ist die Idee des Absoluten von unsrem Denken nothwendig ausgeschlossen; wir sind ausschließlich auf das Denken des Relativen beschränkt; mit der Behauptung des Gegentheils widerspricht Kant sich selbst. Ist aber, wie Kant an sich mit vollem Rechte, obschon in Widerspruch mit seiner Erkenntnißtheorie, zeigt, die Idee Gottes vielmehr ein nothwendiger Vernunftbegriff, und hat dieselbe dasjenige zum Gegenstande, dessen Begriff nothwendig die Realität in sich schließt, was nur der Dualismus und Skepticismus mit Kant läugnen kann, so hat an diesem thatsächlichen Verhältniß die objektive Wahrheit unsres Erkennens ihre nothwendige Begründung. Denn das schlechthin Unbedingte ist dasjenige, durch welches alles Andere bedingt ist. Somit steht alles unter denjenigen Bedingungen, welche das Un-

bedingte in sich selber trägt. Also steht Alles, was ist, in einer nothwendigen Beziehung auf ein absolut Seiendes, ein absolut Wahres und Giltiges, und aus dem gleichen Grunde muß Alles, was ist, in einer inneren Beziehung und Uebereinstimmung unter sich selbst stehen.[10] Also muß auch die Organisation unsres erkennenden Geistes im voraus in einem inneren Bezug wie auf das absolute Sein, so auch auf das objektive Universum stehen; sie kann nicht nach Gesetzen bestimmt sein, welche dem letzteren schlechthin heterogen wären, sondern muß demselben proportional sein. Also liegt der letzte Grund der Erkennbarkeit der Dinge und der objektiven Wahrheit unsres Denkens in der gemeinsamen Beziehung alles objektiv Seienden, wie unsres eigenen Geistes auf ein absolut Seiendes und der dadurch bestimmten Bezogenheit aller Sphären des Seins auf einander. Es macht hiefür noch keinen Unterschied, ob das Absolute im Sinne des Theismus oder des Pantheismus aufgefaßt wird. Dagegen folgt hieraus, daß, wer mit dem Materialismus und Atheismus das Absolute läugnet oder mit dem Kriticismus dasselbe für den theoretischen Geist als nicht vorhanden betrachtet, mit innerer Nothwendigkeit nur zu einer solchen Erkenntnißtheorie gelangen kann, die alle objektive Wahrheit in eine bloß relative und subjektive umsetzt und auflöst.

So wenig also ist es möglich, die Erkenntniß eines real existirenden Absoluten von der theoretischen Philosophie auszuscheiden und die reale Existenz Gottes für die theoretische Vernunft als nicht vorhanden zu betrachten, daß ohne die Anerkennung derselben nicht einmal eine Erkenntnißtheorie zu gewinnen ist, welche die objektive Wahrheit unsres Erkennens sicher zu stellen vermöchte.[11] Ist aber Gott nicht bloß in der Idee, sondern in seiner realen Existenz die höchste Bedingung für die objektive Wahrheit unsres theoretischen Erkennens, so kann die Lehre von einem real existirenden Gotte unmöglich etwas dem theoretischen Denken Fremdes und Entgegengesetztes sein, sondern muß innerhalb desselben ihre Stelle haben, wie es denn Kant nicht gelungen ist, zu beweisen, daß die Gegenstände der transscendentalen Ideen nicht Objekt der theoretischen Vernunft seien. Auch haben wir gesehen, daß der theoretische Geist ein unmittelbares Wissen und eine geistige Erfahrung von Gott, wie von sich selbst hat. Also ist Gott und die Seele Gegenstand des theoretischen Erkennens, und die Erkenntniß beider ist der theoretischen Vernunft revindicirt.

Capitel 3. Kant's praktische Philosophie.

Nachdem Kant alles theoretische Erkennen, sofern es ein reales ist, auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt und damit dem Wissen, wie er meint, unüberschreitbare Grenzen gesteckt hat, soll durch die Kritik der praktischen Vernunft die sittliche und religiöse Wahrheit sicher gestellt und damit wieder gewonnen werden, was die theoretische Philosophie hatte preisgeben müssen.

Wir finden das moralische Gesetz als eine Thatsache unsres Bewußtseins, als ein Faktum der Vernunft vor. Sofern das moralische Gesetz Bestimmungsgrund des Willens ist, hat dasselbe die sittliche Freiheit zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Das nothwendige Objekt eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens ist aber die Bewirkung und Beförderung des höchsten Guts, d. h. der höchsten Tugend in Verbindung mit der höchsten Glückseligkeit. Da nun völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz die oberste Bedingung und der „erste und vornehmste Theil des höchsten Guts“, also praktisch nothwendig, dieselbe aber in der Sinnenwelt nirgend zu finden ist, so kann sie nur in einem unendlichen Progressus angetroffen werden, woraus sich das Postulat der Unsterblichkeit der Seele ergibt.*) Weiter aber setzt die Glückseligkeit als Uebereinstimmung der Natur mit der Sittlichkeit eine von der Natur unterschiedene Ursache der Natur voraus, welche den Grund dieses Zusammenhangs enthält. Und zwar kann dieselbe nur eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität haben, muß also ein Wesen sein, das durch Verstand und Wille Ursache der Natur ist. Das Postulat der Möglichkeit des höchsten Guts ist also zugleich das Postulat der Existenz Gottes.**)

Auf solche Art erweist sich allerdings das, was für die spekulative Vernunft transscendent war, als der praktischen Vernunft immanent, aber nur in praktischer Absicht. Denn wir erkennen dadurch weder die Natur unsrer Seele, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen in dem praktischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt als dem nothwendigen Objekt unsres durch das moralische Gesetz bestimmten Willens.***) Jene für die theoretische Vernunft problematisch gebliebenen Begriffe, Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, sind jetzt aller-

*) Kritik der prakt. Vernunft. Riga 1797. S. 219 ff.

**) Ebenda S. 223 ff.

***) Ebenda S. 240.

dings für solche erklärt, denen wirklich Objekte zukommen; sie haben objektive Realität; aber damit haben wir noch keine Erkenntniß dieser Objekte bekommen; denn man kann damit gar nichts über sie synthetisch urtheilen, weil uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird, und kann mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch machen.*) Die Gewißheit dieser Postulate ist gar nicht eine theoretische, mithin auch nicht apodiktisch, d. h. in Ansehung des Objekts erkannte Nothwenigkeit, sondern eine in Ansehung des Subjekts zur Befolgung seiner praktischen Gesetze nothwendige Annahme, mithin bloß eine nothwendige Hypothese als Voraussetzung des sittlichen Handelns.**)

Dies sind die Grundgedanken von Kant's praktischer Philosophie, aus denen sich sodann als nothwendige Consequenz die Zurückführung der Religion auf die Moral ergibt, wie Kant sie in seiner Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" versucht hat.

Allein dieser ganzen Art der Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, wonach die Begriffe der praktischen Vernunft nicht Gegenstand theoretischer Erkenntniß sind, weil sie als Ding an sich und Uebersinnliches nicht in der Anschauung gegeben sein können, hat kein Fundament. Denn Kant hat, wie wir sahen, in der Kritik der theoretischen Vernunft den Beweis nicht erbracht, daß von dem Ding an sich keine theoretische Erkenntniß möglich sei; vielmehr führen seine eigenen Aufstellungen zur entgegengesetzten Annahme. Das Ding an sich kann nicht schlechthin unerkennbar sein, wenn nicht alle unsre Erkenntniß in baarem Illusionismus und Nihilismus sich verlieren soll. Dieser Loslösung der praktischen Vernunft von der theoretischen, durch welche die theoretische Erkennbarkeit der sittlich-religiösen Wahrheit geläugnet wird, fehlt also die theoretische Basis.

Zweitens ist diese Scheidung auch an sich selbst undenkbar. Und zwar schon objektiv betrachtet. Denn das absolut Gute ist mit dem absolut Wahren nothwendig ein und dasselbe, so gewiß das Absolute selbst nur Eines und in den unterschiedenen Beziehungen seines Wesens nothwendig mit sich selbst identisch ist. Bei Kant wird dies Verhältniß dadurch im voraus verdunkelt, daß ihm das Wahre nicht das an sich Wahre, sondern die bloße Erscheinung ist, womit er, wie wir gesehen haben, das vernünftige Erkennen selber negirt. Ist aber der Gegenstand des theoretischen Erkennens, das ebenso an sich,

*) Kritik der prakt. Vernunft. Riga 1797. S. 243.

**) Ebenda S. 23.

wie für uns Wahre, und ist das absolut Wahre identisch mit dem absolut Guten, so folgt, daß das Gute ebenso Gegenstand des theoretischen Erkennens sein muß, wie das Wahre. In Ansehung des Subjekts aber läßt sich nicht der erkennende von dem sittlich wollenden Menschen in abstrakter Weise scheiden und gegen denselben isoliren. Denn das sittliche Wollen schließt nothwendig ein Wissen in sich. Denn das, was er nicht weiß, kann der sittliche Wille sich nicht als Objekt seines Willens vor Augen setzen. Was er als Gegenstand seines Wollens und Handelns sich vorsetzt, davon muß er bereits ein Wissen in sich selbst haben. Ignoti nulla cupido — gilt auch vom sittlichen Begehren. Ebenso begreift auf der anderen Seite auch das Erkennen der Wahrheit zugleich ein Wollen in sich. Man muß die Wahrheit wollen, um sie zu erkennen. Wie soll nun das Gebiet der praktischen Vernunft zu dem der theoretischen als ein isolirtes Gebiet sich verhalten, wenn doch theoretisch-intellektuelles und moralisch-praktisches Bewußtsein nicht getrennt von einander existiren?

Drittens aber kommt die praktische Philosophie selbst nur dadurch zu Stande, daß die Regeln der erkennenden Vernunft auf die Gegenstände angewendet werden, welche den Inhalt der praktischen Philosophie bilden. Also vermag Kant selbst die von ihm geforderte Trennung nicht durchzuführen. Wie sollte es auch eine Kritik, also eine Theorie der praktischen Vernunft geben, wenn letztere der theoretischen Vernunft durchaus entgegengesetzt ist? Alles theoretische Erkennen ist eine Thätigkeit der theoretischen Vernunft. Wird also eine Theorie der praktischen Vernunft aufgestellt, so wird damit die praktische Vernunft zum Erkenntnißobjekt der theoretischen gemacht. Also sind theoretische und praktische Vernunft nicht sich ausschließende Gebiete, sondern, indem die theoretische Vernunft das, was den Inhalt der praktischen Vernunft bildet, zum Gegenstand ihres Erkennens macht, fällt dasselbe in das Gebiet der theoretischen Vernunft, und die ganze Scheidung zwischen beiden Gebieten, wie Kant sie gewollt hat, wird damit von ihm thatsächlich wieder aufgehoben.

Viertens muß bei dieser Entgegensetzung der praktischen Philosophie gegen die theoretische, des wollenden und handelnden Menschen gegen den erkennenden, wie Kant sie zwar nicht durchführt, aber doch durchzuführen versucht, der Inhalt der praktischen Vernunft, insbesondere das Sittengesetz, seine objektive Bedeutung verlieren. Kant behauptet zwar, das Sittengesetz sei ein Gesetz nicht bloß für den Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen und schließe sogar

das unendliche Wesen, die oberste Intelligenz, mit ein.*) Allein das ist eine Behauptung, die auf dem Standpunkt der Kantischen Philosophie sich nicht festhalten läßt. Kant wäre zu derselben nur dann berechtigt, wenn er lehrte, daß das sittliche Bewußtsein das Wissen und Vernehmen eines an sich seienden und unabhängig von uns existirenden absolut guten Willens sei, der als die unbedingte Norm alles sittlichen Wollens sich uns zu erfahren gibt. Allein nach Kant ist unser Wille vielmehr autonom und ist in praktischer Hinsicht ebenso gesetzgebend, wie die theoretische Vernunft in Bezug auf das theoretische Denken. Wie nach Kant die theoretische Vernunft das alleinige Princip der Gesetze ihres Denkens ist, so lehrt er ausdrücklich: „die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten.“**) Die praktische Vernunft ist sich selbst ihre eigene Gesetzgebung, und die Verbindlichkeit des Sittengesetzes beruht nicht darauf, daß dasselbe die Manifestation eines unabhängig von uns bestehenden absolut normirenden Willens ist, an den unser eigener Wille gebunden, und durch den er sittlich determinirt wäre, sondern beruht ausschließlich auf der Bestimmtheit und Nothwendigkeit unsres eigenen Willens. Damit ist also die Ursprünglichkeit und Apriorität des Sittengesetzes gegenüber jedem Versuch, dasselbe nur von außen in den Menschen hineinkommen zu lassen, gewahrt; aber das Subjekt ist mit seinem sittlichen Wollen isolirt und ist zum alleinigen Gesetzgeber seines sittlichen Wesens geworden. Die Verbindlichkeit des Sittengesetzes beruht nicht darauf, daß das Subjekt mit einem absolut guten, für alle vernünftigen Wesen schlechthin normirenden Willen, auch nicht darauf, daß dasselbe mit einer in dem objektiv Seienden selbst wohnenden autonomen sittlichen Vernunft sich in Beziehung gesetzt weiß, sondern lediglich darauf, daß das Subjekt sich mit sich selbst und der eigenen sittlichen Bestimmtheit identisch weiß. Aber selbstverständlich kann es nur gesetzgebend für sich selbst und nicht für andere Wesen sein. Das Sittengesetz hat seine Giltigkeit für uns. Dieselbe auch auf andere Wesen außer dem Menschen, wenn solche existiren, zu erstrecken, dazu fehlt jede Nöthigung und Berechtigung. Wir finden das Sittengesetz als ein Faktum unsrer Vernunft in uns vor; aber wir wissen damit nichts weiter, als daß es ein Faktum unsrer eigenen Vernunft ist. Ob es auch das Gesetz anderer Wesen sei, darüber steht uns kein Urtheil zu.

*) Kritik der praktischen Vernunft. S. 57.

**) Ebenda S. 58.

Welche Dignität aber hat dann das Sittengesetz für uns selbst? Bei der Trennung des Guten von dem Wahren hört das Gute nothwendig auf, an sich selbst das Wahre zu sein. Die objektive Wahrheit des Guten ist damit negirt, das Gute ist nur mehr ein Wahres im subjektiven Sinne, also ist es auch das Gute nur im gleichen Sinne und mit der gleichen Beschränkung. Das sittliche Bewußtsein ist nicht das Vernehmen eines absolut Guten, sondern nur eine Beziehung des Menschen auf sich selbst, ein Vernehmen von etwas, das nur Giltigkeit in Bezug auf den Menschen selbst, somit nur subjektiven und relativen Werth hat.

Zu dem gleichen Schlusse nöthigt uns die Reflexion auf die Natur unsres Erkennens, wie sie in der theoretischen Philosophie Kant's festgestellt worden ist. Die theoretische Philosophie kennt keine Wahrheit an sich, sondern nur eine Wahrheit für uns: wahr ist, was in Relation auf uns selbst Wahrheit hat, und die Objektivität unsrer Erkenntniß besteht lediglich in der Gesetzmäßigkeit derselben. Haben nun aber die Gesetze unsres Denkens, obschon sie ebenso, wie das Sittengesetz auf einer Nothwendigkeit unsres geistigen Wesens beruhen, keine Nothwendigkeit in sich selbst, so ist es ein Widerspruch, von dem Sittengesetz das zu behaupten, was von jenen verneint worden war. Es folgt daraus, daß das Sittengesetz nicht deßhalb die Norm unsres Willens ist, weil es an sich selbst gut ist, sondern nur weil es das Gesetz unsres eigenen Wesens ist. Ist es aber nicht das an und für sich selbst Gute, was unsrem Wollen zur Norm dienen soll, so existirt keine wahrhaft objektive Norm unsres sittlichen Wollens: was wir gut nennen, ist gut nur in Beziehung auf die subjektive Beschaffenheit unsres eigenen Wesens, und daß die Bestimmtheit unsres sittlichen Wesens gerade die ist, welche sie ist, hat keine innere Nothwendigkeit. Also hat auch der Unterschied von gut und bös nur subjektive Bedeutung. Objektiv betrachtet ist, wie in der Kritik der reinen Vernunft der Unterschied von wahr und falsch, so in der Kritik der praktischen Vernunft der Unterschied von gut und bös aufgehoben und zu einer bloßen Relation herabgesetzt. Wahr und falsch, gut und bös sind subjektive Begriffe, ob zwar nicht des Einzelnen und nicht in die Willkür des Einzelnen gestellt, so doch der menschlichen Gattung, und es fehlt denselben jede an sich seiende Giltigkeit und Wahrheit. Es kann anders organisirte Wesen geben, für welche der Gegensatz von gut und bös ein anderer ist, als für uns oder überhaupt nicht existirt.

Also gerade das, was nach der Beschränkung unsres Wissens auf

die Erscheinung als das an sich Seiende, jenseits der bloß phänomenalen Welt Liegende und über den Menschen Gebietende dem Bewußtsein noch verblieb, nämlich das Sittengesetz als die Norm des freien Willens, dies ist näher besehen gleichfalls nur etwas Subjektives und Relatives.

Allein hiedurch setzt sich Kant's praktische Philosophie mit dem sittlichen Bewußtsein der Menschheit ebenso in Widerspruch, wie seine theoretische Philosophie in Widerspruch mit dem natürlichen Wahrheitsbewußtsein stand. Denn das sittliche Bewußtsein ist das Wissen eines objektiv und an sich seienden Guten, das sich uns im Gewissen als die absolute Norm unsres Willens manifestirt; ebendeßhalb ruht das sittliche Urtheil unsres Geistes auf der Voraussetzung, daß das Gute nicht bloß einen relativen, sondern einen absoluten Werth habe und das Gute vom Bösen auf dieselbe absolute Weise unterschieden sei, wie das Wahre vom Falschen. Wie vermöchten wir auch etwas als sittlich gut im Verhältniß zu unsrem Willen zu bestimmen, ohne ein absolut Gutes vorauszusetzen, an dem wir diese Relation messen?

Indem aber Kant das Gute von dem Wahren und die praktische Vernunft von der theoretischen getrennt hat, damit hat derselbe das sittliche Bewußtsein gegen das objektive Wahrheitsbewußtsein isolirt; es hört damit auf, das Bewußtsein eines an sich selbst Guten zu sein: es ist nur mehr in demselben Sinne eine subjektive Bestimmtheit unsres Geistes, wie die Formen und Gesetze unsres theoretischen Denkens und hat seinen objektiven Inhalt verloren.

Hieraus ergibt sich aber als nothwendige Folgerung, daß auch die Postulate der praktischen Vernunft keine objektive Wahrheit haben; sie sind Annahmen, welche auf der sittlichen Organisation unsres Geistes beruhen, einer Organisation, von der sich nicht behaupten läßt, daß ihr eine objektive Nothwendigkeit zukomme; sie sind also Annahmen, die nur für die besondere Beschaffenheit unsres sittlichen Bewußtseins Giltigkeit haben. Es verhält sich demnach nicht so, daß es nur nicht möglich ist, die objektive Wahrheit dessen, was den Inhalt der praktischen Postulate bildet, auf eine objektiv giltige Art festzustellen, während uns doch eine moralische Gewißheit derselben bliebe. Ich kann nicht sagen: ich hege die moralische Ueberzeugung, daß es einen Gott gibt, und daß ich eine unsterbliche Seele habe; ich kann nur sagen: es ist mir moralisch gewiß, daß ich so denken muß; mein sittliches Bewußtsein nöthigt mich dazu; daß aber demselben eine objektive Wahrheit zukomme, vermag ich nicht zu behaupten.

Somit hat der theoretische Idealismus, welchem die praktische Philosophie zur nothwendigen Ergänzung in dem Sinne dienen sollte, daß durch dieselbe die sittliche und religiöse Wahrheit in ihrer völligen Unabhängigkeit von den Ergebnissen des theoretischen Denkens ein für alle Male, wie Kant meinte, sichergestellt ward, zu seiner nothwendigen Consequenz einen praktischen und moralischen Idealismus, nach welchem das sittliche und religiöse Bewußtsein zwar als eine faktische Bestimmtheit der menschlichen Natur zu betrachten ist, aber ohne daß dasselbe objektive Wahrheit für sich zu beanspruchen vermöchte.

Aber nicht bloß daß das Sittengesetz und die praktischen Postulate ihre objektive Wahrheit verlieren. Bei dieser Loslösung der praktischen Philosophie von der theoretischen ist es fünftens auch nicht möglich, daß beide Gebiete friedlich neben einander bestehen. Es ist nicht so, daß die Aufstellungen der theoretischen Philosophie die der praktischen nicht beeinträchtigen. Es ist nicht so, daß die theoretische Philosophie das Gebiet der praktischen völlig offen hält und in dasselbe nicht hinübergreift. Die praktische Philosophie kommt, wie wir gesehen haben, nur dadurch zu Stande, daß ihre Gegenstände nach Begriffen der theoretischen Philosophie gedacht werden. Die Natur dieser Begriffe ist aber in der Kritik der reinen Vernunft festgestellt; werden dieselben in Widerspruch mit den Grundsätzen der theoretischen Vernunft auf die Gegenstände der praktischen Vernunft angewandt, so muß dies nothwendig dazu führen, das ganze Gebiet der praktischen Vernunft zu entwerthen und die sittliche und religiöse Wahrheit zu einer bloß phänomenalen Wahrheit herabzusetzen.

Fragen wir nämlich zuerst, wodurch wir überhaupt der Realität des Sittengesetzes gewiß sein sollen, so antwortet Kant: dasselbe ist gegeben als ein Faktum der reinen Vernunft. Ist dem so, wie sollen wir dieses Faktums uns anders vergewissern, als auf dem Wege innerer Erfahrung? Was aber Erfahrung ist, ist in der Kritik der reinen Vernunft festgestellt. Zur Erfahrung wird ein in der Anschauung gegebener Gegenstand erfordert, auf den Verstandesbegriffe bezogen werden. Sinnliche Anschauung ist aber die einzige, die wir haben; nicht sinnliche, also intellektuelle Anschauung ist nicht die unsrige.*) Deßhalb hat die Kritik der reinen Vernunft gelehrt: was nicht Erscheinung ist, kann nicht Gegenstand der Erfahrung sein.**)

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 302. 307.

**) Ebenda S. 303.

Nicht anders verhält es sich mit der inneren Erfahrung. Sie gibt gleichfalls nur Data der Erscheinung. Alle innere Erfahrung als eine Modifikation unsres Bewußtseins kann nur in der Zeit vorgehen; innere Erfahrung ist Bestimmung in der Zeit*), d. h. in der nur subjektiven Anschauungsform unsres inneren Sinnes. Also ist das Sittengesetz, indem es Gegenstand der Erfahrung ist, ebendamit sammt den Postulaten, welche aus demselben abgeleitet werden, zur bloßen Erscheinung, d. h. zur bloßen Vorstellungsart herabgesunken. Zwar im Sinne Kant's soll es vielmehr ein Nicht-Erscheinendes, ein Noumenon sein; indem es jedoch für ein Noumenon erklärt wird, kann es nicht Gegenstand der Erfahrung sein, da es vom Nicht-Erscheinenden keine Erfahrung gibt. Also ist nicht einzusehen, auf welche Weise wir von dem Sittengesetz als einem Faktum unsrer Vernunft überhaupt sollen ein Wissen haben können.

Wollte man aber einwenden, das Sittengesetz liege a priori in unsrem Geiste bereit und sei eine apriorische Form der praktischen Vernunft, wie die Kategorien die apriorischen Formen des theoretischen Geistes sind; dasselbe könne also von Kant so wenig als ein Gegenstand der inneren Erfahrung gemeint sein, daß es vielmehr aller Erfahrung vorangehe — wollte man diesen Einwand uns entgegenhalten, so wären wir damit doch noch um nichts gefördert. Denn nun erhebt sich auf's Neue die Frage: wie kann das Sittengesetz ein überhaupt für uns wißbares sein? Dasselbe muß doch, sofern es überhaupt ein denkbares sein soll, nach den Kategorien des Verstandes gedacht werden, nach denen wir überhaupt denken. Wie könnte nun aber eine apriorische Form des praktischen Geistes ein tauglicher Gegenstand sein, auf welchen die Verstandesformen des theoretischen Geistes zu beziehen wären? Wir müßten Form unter Form subsumiren. Nun wäre zwar dies kein logischer Widerspruch, daß ein formloser Inhalt, wenn es einen solchen gäbe, in eine ihm an sich fremde Form gefaßt werde. Wie soll aber das, was selbst nichts weiter als Form ist, einer fremden Form sich fügen, ohne damit aufzuhören, es selbst zu sein? Hier waltet jedoch noch eine andere Schwierigkeit. Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft hervorgehoben, daß die Kategorien auf die sinnlichen Anschauungen, weil denselben völlig heterogen, nicht unmittelbar bezogen werden können, sondern es hiefür eines Bindegliedes bedürfe. Dieses Bindeglied

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 277.

war das transscendentale Schema als ein Mittleres zwischen Begriff und Anschauung. Dagegen zwischen den Kategorien des Verstandes und der apriorischen Form des praktischen Geistes fehlt jedes Bindeglied. Anschauung und Begriff sind mit einander doch insofern verwandt als sie „Bestandstücke" der theoretischen Vernunft bilden. Das Sittengesetz dagegen gehört einem anderen Gebiete als beide an, nämlich dem Bereich des wollenden und handelnden Geistes, welchen Kant von der Thätigkeit der theoretischen Vernunft scharf abgegränzt hat. Wie soll nun das, was in seiner Eigenthümlichkeit nur bestehen kann, sofern es in scharfer Trennung als disparaten Gebieten angehörig einander gegenübersteht, doch wieder ganz wie von selbst zu einer Einheit zusammengehen? Wie soll also das Sittengesetz, welches ausschließlich eine Vorstellung der praktischen Vernunft ist, doch wieder ein Gegenstand sein, auf welchen die Kategorien des Verstandes sich beziehen? Ist dies aber nicht möglich, dann hört das Sittengesetz sammt den praktischen Postulaten auf, ein überhaupt für uns Wißbares und auch nur für den praktischen Gebrauch Wißbares und Denkbares zu sein.

Weiter aber sind die Gegenstände der praktischen Vernunft im Sinne Kant's doch jedenfalls ein Nicht-Erscheinendes, Ding an sich, Noumenon. Folglich können nach den Grundsätzen der theoretischen Vernunft die Kategorien auf dieselben keine Anwendung finden. Zwar sucht Kant diesen in der Kritik der reinen Vernunft verpönten Gebrauch der Kategorien, welchen er in der praktischen Philosophie sich gleichwohl erlaubt, durch den Hinweis zu rechtfertigen, daß dieselben, weil gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, somit ihrem Ursprung nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt seien, „es sei denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte."*) Allein dieser unsinnliche Ursprung der Kategorien stand doch auch bereits für die theoretische Philosophie fest. „Die Kategorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit" — so lesen wir ausdrücklich in der Kritik der reinen Vernunft.**) Gleichwohl hat die theoretische Philosophie die Anwendbarkeit der Kategorien auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung eingeschränkt und einen weitergehenden Gebrauch derselben verboten, indem sie erklärt: die Kategorien sind „von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller

*) Kritik der praktischen Vernunft. S. 97.

**) Kritik der reinen Vernunft. S. 305.

Sinnlichkeit absondert.*) Also hat Kant kein Recht, aus dem unsinnlichen Ursprung der Kategorien in der praktischen Philosophie die Zulässigkeit des Gegentheils zu folgern. Kant macht nun zwar, um die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der praktischen Vernunft zu rechtfertigen, die Einschränkung, daß dieselbe nicht zum Behuf theoretischer Erkenntniß, sondern nur zum praktischen Gebrauche dienen soll. Allein auch unter dieser Einschränkung wird damit von den Kategorien ein Gebrauch gemacht, der in Widerspruch mit den Grundsätzen der theoretischen Vernunft steht. Denn bei der Ableitung der Kategorien hat sich gezeigt, daß dieselben nichts anderes sind als eine aus dem Verstande entspringende Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung.**) Die Kategorie ist lediglich die Funktion, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches in der Anschauung gegeben worden ist, zur Einheit der Apperception zu bringen.***) Demgemäß hat Kant in dem Abschnitt über Phänomena und Noumena†) erklärt, daß die Kategorien „nur in Bezug auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben“ und sie „eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raumes und der Zeit durch allgemeine Verstandesbegriffe a priori bestimmen können.“ Wo dagegen, so fährt Kant ebendort weiter, „diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf.“ Sind demnach die Kategorien abgesehen von der Beziehung auf Anschauungen ohne alle Bedeutung, so ergibt sich die nothwendige Folgerung, daß sie auch dann, wenn man versuchen wollte, Gegenstände der praktischen Vernunft unter dieselben zu subsumiren, völlig bedeutungslos bleiben. Hieran wird durch die Einschränkung nichts geändert, daß dieser Gebrauch der Kategorien nur in praktischer Hinsicht seine Giltigkeit habe. Denn auch um nur zu praktischen Gebrauche dienen zu können, müssen die Gegenstände der praktischem Vernunft durch die Kategorien doch mindestens gedacht werden, da ohne die Kategorien überhaupt nichts gedacht werden kann. Haben aber die Kategorien nur eine Bedeutung in Bezug auf das in Raum und Zeit Gegebene, so können sie auf das, was außer aller räumlichen und zeitlichen Anschauung steht, auf das Noumenon, also auch auf die

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 305.
**) Ebenda S. 104 f.
***) Ebenda S. 145.
†) Ebenda S. 308.

Gegenstände der praktischen Vernunft keinerlei Anwendung erleiden; vielmehr hört hier „der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf". Daraus folgt aber weiter, daß das Sittengesetz mit den Postulaten, die Kant aus demselben ableitet, etwas ist, was allem menschlichen Denken sich entzieht, also das Undenkbare ist. Was aber undenkbar ist, von dem kann auch nicht angenommen werden, daß ihm Existenz zukomme. Was existiren soll, muß doch, wenn auch nicht durchaus begreiflich, so doch mindestens denkbar sein. Was sich als schlechthin undenkbar herausstellt, ist eben damit als ein non-sens erwiesen. Folglich wird durch die Grundsätze der theoretischen Vernunft das gesammte Gebiet der praktischen Vernunft verneint, und die praktische Vernunft für gegenstandlos erklärt.

Freilich liegt dies ganz und gar nicht in Kant's Absicht. Seine Meinung ist vielmehr, die sittliche Wahrheit zu retten und durch die Loslösung von der theoretischen Erkenntniß gegen alle Einwürfe der theoretischen Vernunft sie sicherzustellen. Aber gerade weil dies seine Absicht ist, darum kann er nicht anders, als die Denkformen der theoretischen Vernunft auf die Gegenstände des sittlichen Bewußtseins zu übertragen. Denn andernfalls müßte auf diesem Gebiete alles Denken im voraus ein Ende haben und könnte nichts übrig bleiben, als ein dunkles bewußtloses Fühlen, welches keinerlei denkende Betrachtung verträgt, also auch sein Recht gegenüber der letzteren nicht auszuweisen vermag. Soll also auf diesem ganzen Gebiete nicht jeder Gedanke, auch jeder sittliche Gedanke zerrinnen, so müssen die Objekte des moralischen Bewußtseins denkbar sein und zwar müssen sie durch die Kategorien zu denken sein, da durch dieselben alles zu denken ist, was überhaupt gedacht werden soll. Gott und die freie, unsterbliche Seele müssen doch z. B. als Realität, als Substanz, als Causalität gedacht werden, oder sie sind überhaupt nicht. Indem nun aber Kant die Kategorien auf die Gegenstände der praktischen Vernunft anwendet, was wird damit aus letzteren? Die Kategorien sind nur in unsrem Verstande vorhanden und außer uns überall nirgend anzutreffen. Indem dieselben auf Erscheinungen bezogen werden, tritt das Bewußtsein nicht aus sich selbst heraus, da Erscheinungen selbst lediglich subjektive Vorstellungen sind. Aber was wird aus den Gegenständen des sittlichen Bewußtseins, indem sie unter Kategorien des Verstandes gestellt werden? Sie sollen Realität, Substanz, Causalität sein. Aber was wir als Realität oder als Substanz oder als Causalität vorstellen, ist eben damit nicht mehr Ding an sich; wäre es Ding an sich, so könnte

es nach den Grundsätzen der theoretischen Vernunft weder Realität, noch Substanz, noch Causalität sein. Was aber nicht Ding an sich ist, ist Ding für uns d. h. nur in unsrer Vorstellung vorhanden. Also sind auch die Gegenstände der praktischen Vernunft nicht Objekt im transscendentalen Verstande, sondern lediglich vorgestellte Dinge und subjektiver Bewußtseinsinhalt.

Weiter aber haben die Kategorien eine Bedeutung ausschließlich in Bezug auf die Bedingungen der Sinnlichkeit.*) „Realität," lehrt Kant, „kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriff der Substanz nichts übrig als die logische Vorstellung" von einem Subjekt, welches ausschließlich Subjekt und von nichts Prädikat ist, eine Vorstellung, aus der „gar nichts weiter zu machen und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen" ist. „Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Kategorie weiter nichts finden, als daß es so etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines anderen schließen läßt," und es würde dadurch „Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können."**) Indem also die Objekte der praktischen Vernunft unter den genannten Kategorien gedacht werden, so werden die ersteren eben damit als das in der Zeit Gegebene aufgefaßt, d. h. zur bloßen Vorstellung degradirt, da die Zeit nur die Anschauungsform des inneren Sinnes und in den Dingen an sich selbst nicht anzutreffen ist. Es geschieht damit, was Kant selbst ausgesprochen hat: werden Grundsätze, die in der That bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, auf das angewandt, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, so verwandeln sie dieses jederzeit in Erscheinung.***) Der ganze fundamentale Gegensatz, welchen Kant zwischen dem, was bloße Erscheinung, d. h. subjektive Vorstellung ist, und der sittlichen und religiösen Wahrheit als einem Noumenon oder Ding an sich aufgerichtet hat, und ohne dessen Voraussetzung das ganze Gebiet der praktischen Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt neben dem der theoretischen Vernunft haben könnte, ist damit wieder verwischt und aufgehoben.

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 300.

**) Ebenda S. 300 f.

***) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage. S. XXX.

Wir sind also zu dem Ergebniß gekommen, daß die Kantische Entgegensetzung der praktischen Vernunft gegen die theoretische nicht nur in den Grundsätzen der theoretischen Vernunft keine Basis hat und nicht nur an sich selbst undenkbar und thatsächlich undurchführbar ist, sondern daß bei dem Versuch der Durchführung das gesammte Gebiet der sittlichen und religiösen Erkenntniß entwerthet und zur bloßen Vorstellung herabgesetzt wird und die Trennung zum Widerspruch sich steigert, indem die Grundsätze der theoretischen Vernunft zur Läugnung der sittlichen und religiösen Wahrheit führen müssen.

Das Ergebniß dieses Versuchs ist also das Gegentheil von dem, was beabsichtigt war. Kant's Absicht war, „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeiten ein Ende zu machen." Durch die Aufdeckung unsrer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst, durch die Einschränkung aller theoretischen Erkenntniß auf bloße Erscheinungen und den hieraus sich ergebenden Nachweis, daß die theoretische Vernunft in Bezug auf Gegenstände übersinnlicher Natur nichts zu entscheiden vermag — hiedurch meinte Kant „die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens" verstopft zu haben. Er wollte „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen".*) Das war Kant's Intention. In Wahrheit aber ist für den Glauben kein Platz mehr gelassen. Die Realitäten des sittlichen und religiösen Bewußtseins sind durch die Grundsätze der theoretischen Vernunft im voraus beseitigt. Kant selbst erklärt, daß, wenn die Freiheit sich vor der spekulativen Vernunft als undenkbar erwiese, Freiheit und mit ihr Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Platz einräumen müßte.**) Nachdem also die praktische Vernunft in ihrer Entgegensetzung gegen die theoretische sich selbst nicht mehr zu behaupten vermochte und der theoretischen Vernunft zum Opfer fallen mußte, ist das Einzige, was uns noch bleibt, der Naturmechanismus. Allein was ist der Naturmechanismus? Derselbe ist lediglich eine Summe von Erscheinungen, also von subjektiven Vorstellungen, fällt somit ausschließlich in unser Bewußtsein zurück. Einerseits also hat sich der gesammte Inhalt der praktischen Philosophie in subjektive Vorstellung aufgelöst und als das Undenkbare sich erwiesen. Nach der von Kant selbst gestellten Alternative bleibt uns somit als die einzige Realität der Naturmechanismus. Aber der Naturmechanismus

*) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Aufl. S. XXX f.
**) Ebenda S. XXIX.

ist gleichfalls nichts Reales, sondern ausschließlich subjektive Vorstellung. Wohin wir uns also wenden, nirgend bleibt uns mehr ein fester Punkt der Existenz, sondern nur das Versinken in das Bodenlose.

Capitel 4. Positive Bedeutung des Kriticismus.

Das Gebäude der Kantischen Philosophie ist uns unter der erdrückenden Last seiner eigenen Widersprüche in Trümmer gegangen, und die Trümmer desselben sind nicht einmal auf festen Grund und Boden herabgestürzt, sondern in's Bodenlose versunken. Insoweit also ist das Ergebniß des Kriticismus gleich Null. Es hat sich gezeigt, daß der Kriticismus unmöglich das System der Wahrheit sein kann, da er im Gegentheil in seinen Consequenzen zum baaren Illusionismus und Nihilismus führt. Darin liegt nun freilich ganz und gar nicht, daß der kritischen Philosophie lediglich ein negativer Werth zukomme. Die gewaltige Geistesarbeit Kant's hat vielmehr eine weittragende positive Bedeutung. Es gilt, dieselbe in's Licht zu setzen.

„Es ist viel leichter," sagt Schopenhauer, „in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrthümer nachzuweisen, als von dem Werthe desselben eine deutliche und vollständige Entwicklung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen ist eben das der Stempel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, daß dieser ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist: daher sie auch die nicht alternden Lehrmeister vieler Jahrhunderte nach einander werden." *) Schopenhauer ist in vollem Rechte, wenn er mit diesen Worten auf die Schwierigkeiten hinweist, welche die Aufgabe hat, das Werk eines großen Geistes positiv zu würdigen, statt bloß die Fehler desselben aufzudecken. Indeß kann es auch nicht unsre Aufgabe sein, von der positiven Bedeutung des Kriticismus eine vollständige Entwicklung zu geben; es genügt hier, dieselbe in einem allgemeinen Umriß zu zeichnen; andererseits haben wir dieselbe nicht erst zu suchen, sie muß vielmehr aus der bisherigen Kritik selbst, wenn anders diese letztere begründet war, mit innerer Nothwendigkeit resultiren.

Zunächst bietet ein Gesichtspunkt sich von selbst dar. Wenn der Kriticismus zwar als Versuch, das System der Wahrheit aufzustellen, gescheitert ist, so hat er seine Wahrheit doch schon darin, daß er die

---

*) Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Bd. Leipzig 1844. S. 467.

Kritik unwahrer und niederer Stufen der Erkenntniß vollzieht und damit eine höhere und adäquatere Auffassung der Wahrheit vorbereitet. Insbesondere erweist er sich als überlegene kritische Einsicht gegenüber dem bloßen Empirismus, wie dem Dogmatismus.

Der Empirismus, sofern er die Möglichkeit jedes Wissens läugnet, das nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammt, muß in seinen Consequenzen nothwendig in den Sensualismus und Materialismus auslaufen. Hat der Empirismus Recht, dann ist nicht bloß der sinnliche Stoff der Erfahrung, sondern auch die Verknüpfung der Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen in einer Erfahrung das lediglich von außen uns Zugeführte. Alle Einheit und Verbindung in unsrer Erkenntniß ist dann nicht eine innere, ursprüngliche, sondern eine lediglich von außen erzeugte, und die Innerlichkeit selbst ist nur die nach innen gewandte Aeußerlichkeit. Aber dann fehlt unsrer Erkenntniß jede Nothwendigkeit und Gewißheit. Ist unser Erkennen nur das Resultat äußerer Eindrücke und Wahrnehmungen, so ist es nur das Produkt mechanisch und nothwendig wirkender Ursachen; also ist dann jede Erkenntniß ebenso nothwendig wie die ihr entgegengesetzte; keine kann dann mehr prätendiren, daß sie die wahre im Gegensatz zur falschen sei; denn sie sind alle gleich wahr und gleich nothwendig. Also hat der Irrthum gleiches Recht und gleiche Giltigkeit mit der Wahrheit, d. h. aber von Gewißheit oder Ungewißheit und von Wahrheit und Irrthum kann dann keine Rede mehr sein.*) Somit hebt der Empirismus sich selbst auf, und sein nothwendiges Ergebniß ist der Skepticismus, wie dies in dem Proceß, den die englische Philosophie auf dem Wege von Bako zu Hume durchlaufen hat, geschichtlich vor Augen steht.[12] Dagegen hat Kant die lebendige Spontaneität hervorgehoben, welche erfordert wird, um eine Erfahrung zu machen. Er behauptete, daß die Form der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Erfahrung nicht von außen gegeben, nicht etwas dem lebendigen Gemüth von außen Infundirtes, sondern eine innere Form unsres Geistes sei, daß somit alle Erfahrung auf Gesetzen der Anschauung und des Denkens beruhe, welche unsrem Geiste selbst immanent sind und aller Erfahrung vorangehen. Als das letzte Princip aller Erfahrungserkenntniß, nach Ausscheidung alles erst Abgeleiteten und Mitfolgenden und alles nur Aeußerlichen und Stofflichen, verblieb demnach Kant die transscendentale Einheit der Apperception, d. h. die transscendentale

*) cf. Ulrici, Gott u. die Natur. 3. Aufl. Leipzig 1875. S. XII.

Ichheit selbst als ein in sich selbst geschlossener und durch nichts außer sich selbst bedingter Akt des Bewußtseins, ein Akt, der seiner Natur nach dem Menschen nicht irgendwie von außen angethan sein kann, da in demselben der menschliche Geist sich schlechthin spontan verhält. Denn das Ich ist erst durch seine eigene That und könnte ohne dieselbe überhaupt nicht sein. Also ist die Thathandlung, mit der das Ich sich selbst setzt, ein Akt formaler Absolutheit, und der menschliche Geist erweist sich darin als das Abbild derjenigen absoluten Spontaneität, mit der Gott sich selbst setzt. In der Nothwendigkeit dieses ursprünglichen Akts des Bewußtseins, ohne den es selbst nicht wäre, ist aber die Nothwendigkeit der Kategorien mitgesetzt. Diese sind nicht etwa ein bloßer Abdruck der Gesetze des Kosmos, sondern die Gesetze, nach denen wir das gesammte Weltdasein nothwendig denken müssen, sind lebendige Aktionen des autonomen Geistes, und ihre Wahrheit und Gewißheit ist eine ursprüngliche, weil in der Beziehung des Bewußtseins auf sich selbst mit eingeschlossen; sie ist nicht eine erst von außen gewirkte, sondern muß allem schon vorausgehen, was von außen sich als Objekt unsres Erkennens darbietet; es könnte keine Wahrheit und Gewißheit für uns geben, wenn nicht die Vernunft sich selbst das Princip ihrer eigenen Wahrheit und Gewißheit wäre. Also schöpft die Vernunft die Gewißheit ihrer Denkgesetze im letzten Grunde aus sich selbst.

Kant erweist sich aber als ächter und großer Denker weiter schon darin, daß er wie in der theoretischen Philosophie die Ursprünglichkeit der theoretischen Gesetze unsres Erkennens, ihr ursprüngliches Einssein mit dem Wesen des Geistes selbst, so in der praktischen Philosophie die Ursprünglichkeit des Sittengesetzes nachgewiesen hat, während der Empirismus und Materialismus auch das Sittengesetz von außen durch Erziehung und Gewohnheit in den Menschen kommen läßt und daher niemals dessen Nothwendigkeit zu erklären weiß. Denn Erziehung und Gewohnheit für sich allein vermöchten im Menschen etwa wohl eine gewisse Conformität mit dem Sittengesetz habituell zu machen, aber keine Erziehung und keine Zwangsmittel vermögen im Menschen das Gefühl der sittlichen Pflicht und der Achtung vor dem Gesetz zu erzeugen. Dies ist ein Gefühl, welches durch keine Motive, die außer ihm selbst liegen, hervorgebracht werden kann, sondern setzt immer sich schlechthin selbst voraus. Nie könnte zwischen dem Erzieher und dem zu Erziehenden ein Rapport des Verständnisses bestehen, wenn nicht ein Unterscheidungssinn dessen, was sein, und was nicht sein soll, schon ursprünglich in dem zu Erziehenden vorauszusetzen wäre. Dies sitt=

liche Gefühl kann mißleitet oder verwahrlost werden und in Folge dessen degeneriren oder verkümmern, aber niemals kann es von außen in den Menschen hineingetragen, sondern nur, sofern es bereits in ihm ist, geweckt und entwickelt werden. Und ist es entwickelt, so muß es auch mit klarem Bewußtsein sich selbst zu erfassen und zum bewußten Begriff seiner selbst zu werden vermögen. Also war Kant im Recht, wenn er lehrte, daß der kategorische Imperativ der Pflicht aus dem Wesen des menschlichen Geistes selbst entspringe.

Deßgleichen war Kant auch dem Dogmatismus der Wolff'schen Schule gegenüber im relativen Rechte. Zwar nicht darin bestand der Irrthum des Dogmatismus, daß er von der Voraussetzung ausging, die Wahrheit des Denkens und des Seins müsse dieselbe sein. Wer diese Voraussetzung läugnet, verzichtet auf das Erkennen selbst, indem er die Erkenntniß der Wahrheit für unmöglich erklärt. Dagegen war die Art, wie der Dogmatismus und Rationalismus die Wahrheit der übersinnlichen Ideen zu begründen suchte, eine durchaus unzulängliche. Er verfuhr so, als seien die Ideen der Vernunft erst das Produkt seiner metaphysischen Syllogismen. Kant zeigte, daß diese Syllogismen das nicht leisten, was sie nach der Meinung des Dogmatismus leisten sollten. Auch wollte der Dogmatismus die Vernunftideen nach abstrakten Verstandesformen unter einseitiger Anwendung des Grundsatzes des Widerspruchs und des ausgeschlossenen dritten bestimmen, was der inneren Lebendigkeit und Unendlichkeit ihres Inhalts widerspricht, welcher vielmehr das Zumal und Sowohlalsauch von Gegensätzen in sich schließt, welche für ein abstraktes Denken als exklusives Entweder-Oder einander gegenüberstehen. Kant zeigte, daß die Vernunftideen auf solche Weise nicht bestimmbar seien. Es war der Sturz der alten Metaphysik, welcher in Kant's Kritik sich vollzog.

Aber in diesem negativen Ergebniß lag doch bereits die Forderung, daß hiebei nicht stehen geblieben, sondern neue Wege eingeschlagen werden, um den verlorenen Vernunftinhalt wieder zu gewinnen. Denn die Kantische Gründung der Vernunftideen auf das praktische Bewußtsein nach vorausgegangener Purificirung der theoretischen Vernunft schlug einen Dualismus, einen Riß in das menschliche Geistesleben, der nicht bloß an sich selbst unerträglich und unhaltbar erscheinen, sondern in seiner Consequenz nicht minder zur Läugnung der Vernunftideen führen mußte, als die Art der Begründung, welche dieselbe im älteren Rationalismus erfahren hatte.

Negativ und positiv gab somit Kant Anstoß zu einer Neugestal-

tung der Philosophie. Aber die Bedeutung Kant's ist damit nicht erschöpft. Sie liegt nicht bloß in seinem Gegensatz gegen Empirismus und Dogmatismus, sondern die Position, von welcher aus er an beiden Richtungen seine Kritik übte, schloß das Princip einer neuen Denkart in sich, das schon in seinem Hervortritt über diesen Gegensatz hinausgewachsen war. Durch den Kriticismus sah sich der menschliche Geist vor Fragen und Aufgaben gestellt, welche ihn in seinem innersten Wesen erregen und auf neue Bahnen hinüberleiten mußten; und zwar war es nicht bloß eine Umwälzung innerhalb der Schule und abstrakten Doktrin, die durch die Kantische Philosophie bewirkt ward: sie setzte vielmehr Gegensätze in Bewegung, welche über den Streit philosophischer Schulen weit hinausgreifen, Gegensätze des menschlichen Lebens und Erkennens von einer universellen, allumfassenden Bedeutung. Der Kriticismus ist eine große Wendung in der Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt, eine entscheidende Krisis des menschlichen Bewußtseins selbst. Es liegt in ihm etwas Weltveränderndes, ein Princip radikaler Umgestaltung der gesammten menschlichen Erkenntniß und in Folge dessen zugleich der thatsächlichen Zustände der menschlichen Gesellschaft. Es ist diese Krisis aus ihrer Zeit zu verstehen. Ein philosophisches System ist nach Hegel das Bewußtsein des jeweiligen Zeitalters über sich selbst. Obschon dieser Hegel'sche Gedanke in seiner absoluten Fassung bestritten werden muß, so ist doch alle ächte Philosophie nicht isolirt, sondern als der bewußte Ausdruck von nothwendigen Richtungen und Strömungen der Zeitgeschichte zu begreifen, so zu sagen als der mit Bewußtsein aufgefaßte geistige Hauch und Odem der Zeitgeschichte, in welchem das objektive Geschehen die ideelle Wahrheit seiner selbst hat. Auch Kant steht selbstverständlich nicht isolirt da. Seine Philosophie ist das bewußte sich selbst Erfassen eines allgemeinen, in der herrschenden Zeitrichtung sich auswirkenden Princips. Welches dieses sei, wird unschwer zu erkennen sein.

Zwei Grundrichtungen umfaßt der creatürliche Geist. Es liegt in der geschöpflichen Bedingtheit des Menschen, daß sein Wesen nicht purer Aktus, nicht reine Spontaneität ist, daß er vielmehr seinem Wesen nach sich abhängig und aufnehmend gegen Einwirkungen verhält, die er von Gott und von der Welt behufs seiner eigenen geistigen Alimentation zu erfahren bekommt. Der menschliche Geist ist kein rein spontanes, sondern ein receptives Wesen, welches der beständigen Einflüsse der Außenwelt, wie der übersinnlichen Welt und der Gottheit bedarf, um das, was der Möglichkeit nach in ihm liegt, aktualisiren und zur

Entfaltung bringen zu können. Aber dieser receptiven, leidend-empfangenden Seite, wonach der Mensch sich in Einheit mit der objektiven Welt und mit Gott inne wird und empfindet, steht ein spontanes, autonomes, rationales Princip gegenüber, das sich seinem Wesen nach vielmehr in seinem Insichselbstsein erfassen muß. Dieses kann, wenn es sich aus der Einheit mit der receptiven Seite menschlichen Wesens loslöst, zur krankhaften Widernatur und zu einem widergöttlichen Princip verkehrt werden. An sich selbst aber ist es das höhere Princip, das, worin die Gottähnlichkeit des Menschen liegt, das Abbild der Absolutheit Gottes. Auf dem Gleichgewicht und der Einheit beider Faktoren beruht die Gesundheit und Normalität menschlichen Lebens und Erkennens.

Nachdem jedoch im vorigen Jahrhundert aus den überkommenen Zuständen der lebendige Geist gewichen, die Traditionen der Menschheit in Religion und Wissenschaft verkümmert, die objektiven Mächte und Institutionen in Staat und Kirche, wie in den Organisationen des socialen Lebens zu einem geistlosen Formalismus und Mechanismus, zu einer unlebendigen, starren Gegenständlichkeit herabgesunken waren, nachdem andrerseits die Receptivität des menschlichen Geistes den lebendigen Rapport mit einer höheren Welt und den Sinn für die ursprüngliche Bedeutung der überlieferten Zustände und Ideen verloren hatte und in sich selbst depotenzirt und erlahmt war, nun war es eine natürliche Nothwendigkeit und eine Aeußerung der organischen Lebendigkeit des menschlichen Geistes, daß hiegegen das aktiv-spontane Princip sich erhob, um dieser ganzen abgestandenen Welt, die ihm fremd und seinem Wesen heteronomisch geworden war, sich zu entledigen und aus sich selbst heraus dem Gesetz seines eigenen Wesens gemäß sein Leben auszugestalten und seine Welt sich neu zu bauen, wie alles organisch Lebendige gegen das Todte und ihm fremdartig Gewordene reagirt, es von sich abstößt und an dieser Repulsion die negative Bedingung seiner eigenen Lebendigkeit und Fortentwicklung hat. Ein Geist der Opposition und der freien Kritik war erwacht, der nicht minder gegen die bestehenden Verhältnisse, wie gegen die herrschenden Ideen sich kehrte. Insbesondere wurden die religiösen Doktrinen in einem rationalistischen Sinne, d. h. im Sinne des Deismus und Naturalismus, umgestaltet. Kant hat mit der Kritik der reinen Vernunft dieser Art von Rationalismus den Leichensermon gehalten: Kant hat den Rationalismus widerlegt, aber er hat ihn widerlegt, indem er ihn vollendet und zu seiner vollen Entwicklung gebracht hat. Denn dieses selbe Princip,

welches im Rationalismus, wie in der ganzen kritischen und oppositionellen Richtung des Zeitalters wirksam geworden war, die Spontaneität und Autonomie des menschlichen Geistes, — dieses Princip hat in Kant und Fichte mit voller Bewußtheit sich selber erfaßt und in seiner ganzen Schärfe und Consequenz theoretisch sich zu realisiren gesucht. Dies ist die weltgeschichtliche Stellung des Kriticismus. Er war die energische Reaktion der freien geistigen Selbstthätigkeit und Vernunftautonomie gegen eine entgeistete und dem Menschen heteronomisch gewordene Positivität. Hiemit war er ebenso ein Princip der Verjüngung und Neubelebung, wie der radikalen Zerstörung und Auflösung.

Damit ist aber auch die Schranke bezeichnet, innerhalb welcher die eigenthümliche Größe des Kriticismus gelegen ist. Er ist groß als geschichtlicher Moment, als entscheidende Wendung des menschlichen Geisteslebens. Aber er wird über seine Natur hinausgetrieben und aus seiner geschichtlichen Stellung herausgerissen, wenn er als das System der Wahrheit selbst aufgefaßt wird.

Die auf Kant und Fichte folgende Entwicklung zeigt uns vielmehr, wie von diesem idealistischen Princip aus, welches wider alles gegenständliche Sein als alleinige Wahrheit sich gekehrt hatte, der menschliche Geist im objektiven Universum sein eigenes Wesen wiedererkennen lernte, also die den Dingen selbst inwohnende Vernunft auf's Neue zu Tage trat, und dem menschlichen Geiste damit die Idee eines allgemeinen Lebensorganismus mit seinen unendlichen, zu immer neuen Einheiten sich zusammenschließenden Gegensätzen aufging, wie sodann aber von hier aus auch das Verständniß des Zusammenhangs der Sinnenwelt mit der übersinnlichen Welt in neuer Weise sich ihm erschloß, indem von der neugewonnenen Einheit von Geist und Natur auf die gemeinsame Wurzel beider und damit auf die letzten Principien alles Seins und Erkennens zurückgegangen ward. Dies ist der Entwicklungsproceß, den der deutsche Geist auf dem Wege von dem transscendentalen und subjektiven Idealismus durch die Identitätsphilosophie bis zu der positiven Philosophie Schelling's und den großartigen Conceptionen Franz von Baader's in sich durchlaufen hat. Damit war der Weg eröffnet, um den menschlichen Geist zu einer Stufe der Reife und Mündigkeit emporzuführen, auf welcher er das, was er früher in einer naiven und unmittelbaren Weise besessen hatte, mit freier Einsicht und in einem größeren Sinn und weiteren Umfang wiedergewinnen, und die großen Gegensätze, durch welche er auf dem Wege seiner Entwicklung hindurchgegangen war, in einer neuen Weise des

Bewußtseins sich zusammenschließen sollten, in welcher der lebensvolle Realismus der antiken Welt mit der hohen Innerlichkeit und Idealität der christlichen Religion sich durchdringen sollte.

Zu dieser hohen Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes war der Kriticismus der nothwendige Durchgangspunkt.

Nun ist freilich für die tiefsinnigen und fundamentalen Philosopheme Franz von Baader's und des späteren Schelling, die als der Versuch anzusehen sind, das entleerte Bewußtsein des Zeitalters zu den letzten Principien, so zu sagen zu den Urgedanken der Menschheit, zurückzuführen, zur Zeit noch wenig Verständniß da. Es ist deßhalb herkömmlich, den Entwicklungsgang der auf Kant folgenden Philosophie mit Hegel seinen Abschluß finden zu lassen. Aber auch wenn man denselben mit Hegel abschließen läßt, wird man doch zugeben müssen, daß, nachdem durch Kant und Fichte das Ich als Princip der gesammten Erscheinung aufgestellt war, es zur unerläßlichen Forderung wurde, das Ich durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm auch in der That als Princip zu erweisen. Diese Forderung war der Hervorgang Schelling's aus Fichte. Indem nun aber diese Ableitung erfolgte, ergab sich, daß die Welt der äußeren Erscheinung und das Ich mit seinen subjektiven Bestimmungen und seiner inneren Welt Momente einer und derselben Einheit seien, welche nun aber nicht mehr als subjektives Ich bestimmt werden konnte, sondern nur als die absolute Identität, als die Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven, in der beide Seiten, Ideales und Reales, Geist und Natur, mit gleicher Selbständigkeit gesetzt sind.*) Allein indem dieser absoluten Identität alle Bestimmtheit, Reflexion und Unterscheidung äußerlich blieb, konnte dieselbe nur Gegenstand einer intellektuellen Anschauung sein. Gegenüber diesem „begrifflosen substanziellen Wissen“ erhob Hegel die Forderung der wissenschaftlichen Verständlichkeit und Vermittlung.**) Das absolut Eine kann nicht bloße Substanz oder unterschiedslose Identität sein. Als das schlechthin Unterschiedslose und Bestimmungslose würde es in sich selbst bewegungsunfähig und aller Begreiflichkeit entrückt sein. Es ist vielmehr Subjekt***), d. h. aber der sich von selbst unterscheidende und als alles Sein wissende Begriff. Mit dieser Bestimmung war das Identitätssystem zum absoluten Idealismus Hegel's fortgebildet. Die Kritik des absoluten Idea-

*) F. W. J. von Schelling, W. W. Zweite Abth. 1. Bd. S. 369 ff.
**) Hegel, Die Phänomenologie des Geistes. S. XII. XV.
***) Hegel, ebenda S. XX.

lismus aber ergibt als dessen Wahrheit die Idee eines Wissens, in welcher die Vernunft sich in der Einheit ihrer eigenen inneren Wahrheit mit der objektiven Wirklichkeit begreift, wie einer der Epigonen der klassischen Periode der deutschen Philosophie mit Recht hervorgehoben hat.*)

Wie verschieden man aber auch den Entwicklungsgang der Nach-Kantischen Philosophie ansehen mag, in jedem Falle, da der subjektive Idealismus Fichte's nur der konsequent ausgedachte Kriticismus selbst ist, aus ersterem aber mit innerer Nothwendigkeit die Identitätsphilosophie hervorging, aus welcher sodann folgerichtig der absolute Idealismus Hegel's sich entwickelte — jedenfalls zeigt der geschichtliche Gang der neueren Philosophie, daß der Kriticismus nur eine transitorische Bedeutung hat, daß er nur Durchgang, nur die Einleitung und Vorbereitung von reiferen Stufen philosophischer Erkenntniß bildet. Die auf Kant folgende Entwicklung der Philosophie hat zwar Kant zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, ohne welche sie selbst nicht wäre; aber sie ist zugleich die fortgehende Widerlegung Kant's, durch welche der Kriticismus als Vergangenheit, als überwundene Durchgangsstufe gesetzt wird.

Wie aber der Entwicklungsgang der neueren Philosophie den transitorischen Charakter des Kriticismus erweist, so zeigt der thatsächliche Inhalt des Kriticismus, daß das ihm zu Grunde liegende Princip in der Art, wie es in demselben sich bestimmt hat, nicht im Stande ist, als Princip eines philosophischen Systems sich zu realisiren. Es ist das spontane und autonome Princip des menschlichen Geistes, welches die eigentliche Potenz des Kriticismus bildet. Aber auf der Stufe des Kriticismus ist dies Princip noch nicht zu klarem Verständniß seiner selbst gekommen. Der Kriticismus hat dies Princip in einer abstrakten und einseitigen Weise, weil in einer falschen Ausschließlichkeit, gefaßt. Hier ist das Subjekt gegen alles reale Sein isolirt. Dieses steht dem Subjekt als Ding an sich gegenüber, zu dem es jedes Verhältniß verloren hat. Und wie gegen das reale Sein der sinnlichen Welt, so ist das Subjekt auch isolirt gegen die übersinnliche Welt und aus seinem ursprünglichen Zusammenhang mit Gott in dem Maße losgelöst, daß es erst, nachdem es mit sich selbst bereits fertig geworden ist, auf dem Wege eines Postulats nachträglich dazu gelangt, anzunehmen, daß ein

*) Karl Phil. Fischer, Grundzüge des Systems der Philosophie. 1. Bd. S. 48. — Desselben „Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems". S. 590.

Gott existire. Wir haben jedoch gesehen, daß bei dieser abstrakten Scheidung von Subjekt und Objekt überhaupt nichts Reales mehr sich festhalten läßt, und sowohl das reale Sein der Dinge, wie die Existenz Gottes folgerichtig verneint werden muß. Was bleibt dann überhaupt noch zurück, dem gegenüber das Ich seine Spontaneität zu erweisen vermöchte? Ja nicht einmal sich selbst, nicht einmal sein eigenes Sein, seine eigene Realität vermag das Ich noch festzuhalten: es muß sich selbst zur bloßen Vorstellung werden. Damit ist die Autonomie des menschlichen Geistes, die der Kriticismus aufzurichten suchte, zur schweren Parodie auf sich selbst, zur hohlen Figur, zum leeren Nichts geworden.

Wenn wir daher die große mächtige Geistesarbeit Kant's überschauen, dann können wir uns schließlich des Eindrucks des Tragischen kaum erwehren. Von einem nothwendigen Principe wird er getrieben und geht von demselben aus auf einem nothwendigen Wege fort; aber seine Arbeit besteht darin, daß er dieses selbe Princip, indem er es nach allen Seiten hin zu poniren sucht, vielmehr nach allen Seiten aufhebt und seine innere Unwahrheit darthut. Das ist die Tragödie des modernen Geistes selbst nach der falsch autonomischen Seite seiner Entwicklung, sofern derselbe in dem Maße, als er sich in sich selbst zu fundamentiren sucht, vielmehr beständig daran arbeitet, sich selbst zu entgründen. Ist die Kritik der reinen Vernunft das Programm dieser ganzen falsch autonomischen Entwicklung des modernen Geistes, so ist es nur natürlich, daß sie an diesem inneren Widerspruch des modernen Geistes ihren eigentlichsten Inhalt hat.

Es bleibt eine auf immer denkwürdige Geistesarbeit, die der Kriticismus vollbracht hat, auf immer denkwürdig, aber wegen ihres offenkundig negativen Resultats keiner Erneuerung fähig. Jenes subjektiv-autonome Princip, welches bereits im ganzen Zeitalter wirksam geworden war, würde im Kriticismus zum herrschenden und allein seienden Princip erhoben. Man hatte zum Theil mit diesem Princip gespielt und geliebäugelt, oder doch nur in halber Weise es zur Anwendung gebracht. Im Kriticismus wurde mit der Spontaneität und Autonomie des Subjekts, deren einseitige Erhebung zur Signatur des Zeitalters geworden war, voller Ernst gemacht. Hier trat dies Princip in seinem reinen Fürsichsein hervor, losgelöst von aller Verflechtung mit dem ihm Aeußerlichen und Heteronomischen und nur mehr in sich selbst vertieft und auf sein eigenes Können gestellt. Hier ward es in seiner ganzen Schärfe aufgestellt und explicirt, in seinem ganzen Umfang

ausgemessen und durchgeführt. Also mußte jetzt es sich erproben, was es mit diesem Princip auf sich habe: hier mußte sich nothwendig zeigen, wie weit man damit reiche, was das Selbstbewußtsein, der subjektive Geist aus sich selbst vermöge. Aber was hat sich gezeigt? Das Ergebniß ist die Widerlegung des Ausgangspunkts. Denn das Ergebniß ist, daß das isolirte Subjekt es zu nichts bringt, daß also seine Isolirung eine innere Unwahrheit und bloße Abstraktion ist, daß es seine Wahrheit nicht in seiner Isolirung, sondern in seiner Einheit mit Gott und Welt hat und nur in dieser Einheit seine eigene Autonomie zu behaupten vermag.

Hat also die negative Kritik des Kriticismus gezeigt, daß die Ausführung in fortgesetzten Widersprüchen und Unmöglichkeiten verläuft und bei baarem Illusionismus und Nihilismus anlangt, so ergibt die positive Würdigung desselben, daß auch schon das treibende Princip, in welchem der Kriticismus seine Kraft und Wahrheit hat, falsch gefaßt ist und in dieser Fassung zur Verneinung seiner selbst führt.[13]

Zweite Hälfte.

Die Neu-Kantische Philosophie.

Capitel 1. **Rückkehr zu Kant.**

Rückkehr zu Kant! Das ist in der Gegenwart die Losung philosophischer Forschung in weiten Kreisen geworden. Man findet, daß der Standpunkt des großen Königsberger Philosophen im Grunde noch niemals mit vollem Rechte als ein überwundener bezeichnet werden durfte, ja daß man allen Grund hat, mit den ernstesten Studien, wie sie bis jetzt unter allen Philosophen fast nur auf Aristoteles verwandt worden sind, in die Tiefen des Kantischen Systems einzudringen.*) Die Aneignung der Kantischen Weltanschauung, so wird uns verkündet**), ist die Aufgabe, in welcher alle Culturfragen unsres Zeitalters sich zusammenfassen. Zu dieser Einsicht steht der Eifer in völlig adäquatem Verhältniß, mit welchem die Kantische Philosophie in der Gegenwart

*) So A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Buch. 3. Aufl. 1877. S. 1.

**) Cohen in dem biographischen Vorwort zur 4. Auflage von A. Lange's Geschichte des Materialismus. S. VIII.

studirt, commentirt und debattirt wird. Wir haben gegenwärtig nicht nur eine junge Schule von Kantianern im engeren und weiteren Sinne, sondern auch diejenigen, welche andere Bahnen versuchen wollen, sehen sich getrieben, mit Kant gleichsam erst Abrechnung zu halten und ihre Abweichung von seinen Wegen besonders zu begründen. Auch die Naturforscher, soweit ihnen der Materialismus nicht genügte, haben sich überwiegend einer Weltanschauung zugeneigt, welche mit der Kantischen in sehr wesentlichen Zügen übereinstimmt.*) Es ist in den zwei letzten Jahrzehnten über Kant allein mehr geschrieben worden, als über seine Vorgänger und Nachfolger zusammengenommen. Zu einem solchen Umfang ist die neue Kantliteratur bereits angewachsen, daß man die Bemerkung hört, sie könne vom Einzelnen nicht mehr übersehen werden, wenn er nicht seine specielle Aufgabe darein setze.**) Nach Vaihinger zählte die neue Kantliteratur schon im Jahre 1881 gegen 200 Nummern von eigenen Schriften über Kant.***) Kant wurde zum Gegenstand der eingehendsten historisch-philologischen Kritik: die Kantphilologie umfaßt zahlreiche Bände, und man spricht jetzt von einer Kant-Erudition, wie es eine Aristoteles-Kunde gibt, und wie es bis zum Ausgang des Mittelalters Thomistische Doktoren gab†). Und wie seinerzeit Aristoteles mit einer Art von infallibilistischem Heiligenschein umgeben war, ähnlich widerfährt es in der Gegenwart Kant. Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer — so wird uns versichert — sind sterblich; unsterblich ist nur der Kriticismus: korrigiren, emendiren kann man ihn, tödten niemals.††) Aber auch damit scheint Kant bereits zu nahe getreten zu sein. Wer heißt uns Kant erst noch korrigiren und emendiren wollen? Als im Jahre 1877 in den Ergänzungsheften zu den Stimmen aus Maria-Lach „eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik“ erschien (T. Pesch: Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft“. Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik für weitere Kreise. Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Lach. III. 1877), da nahm ein Recensent in der „Jenaer Literaturzeitung“ hievon Anlaß zu nachdrücklicher Warnung. Dahin, sagte derselbe, habe das

*) Lange, a. a. O. 2. Buch. S. 2.

**) Carl du Prel in der Wochenschrift „Die Gegenwart“, herausgegeben von Zolling. Jahrg. 1882. Nr. 12.

***) Vaihinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. 1. Bd. 1881. S. 13.

†) K. G. in der Allgemeinen Zeitung. Jahrgang 1882. Nr. 81.

††) So Karl Grün, ebenda. Jahrg. 1882. Beilage Nr. 157.

moderne Kant Kritisiren statt Kant Lernen geführt, daß ein Jesuit, gestützt auf die Verehrer Kant's, ihn für eine Ausgeburt der Hölle erklären könne, während doch „ein wirkliches ernsthaftes jahrzehntelanges Studium“ jeden dazu führen werde, einzusehen, „daß der große Königsberger Denker eben darum so groß sei, weil er sich in nichts widersprochen hat.*) Diese Ansicht steht jedoch keineswegs vereinzelt da. „Wenn der Philosophie, wie es heutzutage viele aussprechen, nur durch Kant wieder aufgeholfen werden kann, so thut vor allem die Einsicht noth, daß dieser ein Genius ist. Dann wird alles kluge Besserwissen füglich schweigen, die eigene Weisheit sich gedulden, bis man mit Ernst und Eifer durch die schwierigen Sätze sich hindurchgearbeitet hat, bis man das Kantische Gebäude vom Einzelnen zum Ganzen und abwärts sicher durchschreiten kann.“ Und das Ergebniß dieser Arbeit wird sein, daß die Consequenz des Denkers nicht mehr fraglich bleibt So urtheilt Cohen, einer der Führer der neukantischen Schule**) und es erscheint als die gemeinsame Voraussetzung der modernen Kantphilologie, daß das Objekt ihrer Studien als widerspruchsfreie Einheit zu begreifen sei.***)

Auf den ersten Blick muß dieser Kantkultus der Gegenwart etwas durchaus Befremdliches haben. Denn zwar dies hat etwas leicht Verständliches, daß in einer Zeit, in welcher das Ansehen der letzten großen philosophischen Systeme längst gebrochen, ein neues aber nicht an deren Stelle getreten ist, der unabweisliche Drang nach philosophischer Erkenntniß bei dem Mangel an eigenem Produktionsvermögen in einem eklektischen Zurückgreifen auf frühere Systeme seine Befriedigung sucht. Aber warum soll gerade auf Kant zurückgegangen werden, da doch zwischen dem Kantischen Apriorismus und Idealismus, der die ganze Welt der Erscheinung zur bloßen Vorstellung herabsetzt, und der realistischen Grundrichtung der Gegenwart, welche umgekehrt den Geist als Erscheinung des Naturlebens zu begreifen sucht, der größtmögliche Gegensatz zu bestehen scheint, der irgend gedacht werden kann. Bei näherer Betrachtung löst jedoch dieser Gegensatz sich wieder auf. Denn allerdings lehrt Kant ein apriorisches Wissen, aber dasselbe ist lediglich formaler Natur. Was a priori ge-

---

*) Jenaer Literaturzeitung. Jahrg. 1877. Nr. 40.

**) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin 1885. Vorrede zur ersten Auflage S. IX.

***) A. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. S. 130 Anmerkung 35.

geben ist, sind ausschließlich die Formen des Anschauens und Denkens. Von einem Inhalt, der den Geist a priori in sich selbst hätte, weiß die Kritik der reinen Vernunft nichts. Einen Inhalt gewinnen jene Formen des Anschauens und des Denkens erst aus der sinnlichen Erfahrung. „Ist nun aber alle apriorische Erkenntniß bloß formell und somit gehaltlos, gewinnt die Erkenntniß nur Gehalt durch das erfahrungsmäßige Sinnliche, so ist dieses die Hauptsache, der Kern, die eigentliche Substanz alles Erkennens", die Philosophie sinkt trotz alles Sträubens doch zum Empirismus, zum Sensualismus und Materialismus herab. Denn es gibt dann keinen anderen Gehalt der Erkenntniß, als denn aus der Sinnenwelt stammenden. Ohne sinnlichen Gehalt ist die Erkenntniß völlig leer, eine hohle Form, ein Schemen oder Schatten.*) Also hat die empiristische Grundrichtung der Gegenwart an der idealistischen Philosophie Kant's ihre eigene Rechtfertigung und zwar eine Rechtfertigung, die um so willkommener sein muß, als man in der Anlehnung an Kant zugleich auch einigen Idealismus sich gerettet hat. Denn man will nicht den vollen und ganzen Materialismus, nicht den Materialismus im dogmatischen Sinn, man will denselben als heuristisches Princip, als Maxime der Forschung behufs Erklärung der sinnlichen Wirklichkeit. In Bezug aber auf das, was jenseits der Welt der Erscheinung liegt, bietet die Kantische Lehre vom Ding an sich einen geeigneten Titel, unter welchem dasselbe zwar als nothwendige Voraussetzung anzuerkennen ist, aber zugleich aller Erkennbarkeit entrückt bleiben muß. Das Ding an sich bezeichnet dann eine Region, in welcher dem idealistischen Drange des menschlichen Geistes und der religiösen Ahnung ein freier Spielraum von ungemessener Weite eröffnet ist, während man doch zugleich die Wissenschaft gegen jede Einmischung von dieser Seite sicher gedeckt weiß. Nachdem der wissenschaftliche Geist in Deutschland sich geraume Zeit in Metaphysik und Spekulation übernommen und dem metaphysischen Rausche eine traurige Ernüchterung gefolgt war, welche auf ihrem Tiefpunkte im sechsten Jahrzehnt unsres Jahrhunderts angelangt sein mochte, wo der Streit über den Materialismus fast noch als das einzige Symptom gelten konnte, daß überhaupt noch ein Interesse für philosophische Fragen bestehe, da mußte gerade der Kriticismus mit der soliden Basis, die er der menschlichen Erkenntniß zu verleihen scheint, und der festen Begrenzung und sicheren Selbstbescheidung, die er ihr auferlegt, als

*) Franz Hoffmann im 1. Bd. von Baader's sämmtl. Werken. S. XLII.

die Rettung vor dem erscheinen, was man als Phantasterei einer überstürzten Spekulation, als eine dem modernen Geiste widerstreitende Begriffsromantik ansah, wie man durch denselben andrerseits den Prätensionen des Materialismus den Boden unter den Füßen weggezogen sah.

Es ist daher erklärlich, daß, als Mitte der sechziger Jahre die bekannte Schrift Liebmann's „Kant und die Epigonen" erschien, deren Schlußfolgerungen in ihren einzelnen Abschnitten in den stehenden Refrain auslaufen: „es muß auf Kant zurückgegangen werden" *), diese Forderung zur Parole ward, deren Zeitgemäßheit etwas allgemein Einleuchtendes zu haben schien. Es war ein Same, der auf einen wohlpräparirten Boden fiel, ein Ruf, der im rechten Moment erhoben wurde, und dem deßhalb ein geneigtes Gehör nicht entgehen konnte. Um dieselbe Zeit war durch Kuno Fischer's meisterhafte Darstellung ein kräftiger Anstoß zu erneutem Studium Kant's gegeben worden. Jürgen Bona Meyer suchte die Bedeutung der Forschungen Kant's für die Gegenwart in's Licht zu setzen. Zum ersten Male fand auch die Philosophie Schopenhauer's ein allgemeines Interesse, der mit seinen Anknüpfungen an Kant und mit seinem Verlangen, daß Kant gelesen und studirt werde, für nicht Wenige den Uebergang zu Kant vermittelte. Naturwissenschaftliche Untersuchungen, insbesondere die Theorie von der Subjektivität der Sinneswahrnehmungen, bei welcher die Physiologie der Sinne anlangte**), schienen gewissen Grundgedanken Kant's die empirische Bestätigung zu geben. So kam es, daß Kant wieder der Mann des Tages ward. In kurzer Zeit war eine zahlreiche Kantliteratur erwachsen, Schriften über Kant schossen wie Pilze aus der Erde. Allerdings mochte die Kantische Philosophie für manche strebsame Köpfe, wie Laas meinte, als ein willkommenes Nothdach erscheinen, unter das sie gerne sich flüchteten, um nur überhaupt ein Unterkommen zu finden.***) Aber die Popularität, deren sich der Rückgang auf Kant erfreute, kann sich nicht aus irgend welchen individuellen Neigungen oder Bedürfnißen, sondern nur daraus erklären, daß derselbe von der herrschenden Zeitströmung überhaupt getragen war[14].

Die angeführten historischen Data erinnern, daß der Beginn der

*) Liebmann, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865. S. 110, 215 u. öfter.

**) cf. H. Helmholtz, Ueber das Sehen des Menschen. Leipzig 1855. S. 19, 40 f.

***) Laas, Kant's Analogien der Erfahrung. Berlin 1876. S. 2.

Jung-Kantischen Bewegung der Zeit nach ungefähr mit dem allgemeinen Umschwung zusammentraf, den die deutschen Verhältnisse durch die politische Erhebung Preußens, in deren Gefolge die Gründung des Deutschen Reiches stand, erfahren haben. Eine sachliche Analogie ist leicht zu erkennen. Auch diese politische Erhebung trägt die Signatur eines strengen, rücksichtslosen Realismus an sich, der mit aller politischen Ideologie früherer Zeiten gründlich gebrochen hat. Man mag sagen: dies war die nothwendige Bedingung des Gelingens; denn, wie selbst Hegel einmal bemerkte, was vermag die Macht der Idee gegen die Macht der Bajonette? Indeß wird man nicht verkennen, daß dieser Realismus mit seiner Richtung auf das praktisch Greifbare doch auch seine Schattenseiten und Mängel zu Tage gebracht hat und in sich selbst die Nothwendigkeit trägt, auf der Grundlage der neugeschaffenen äußeren Organisation zu höheren und universelleren Aufgaben emporzustreben. Dieselbe Signatur tragen die Erzeugnisse der bildenden Kunst und der schönen Literatur der Gegenwart: auch sie sind durch die realistische Grundrichtung der Zeit bestimmt, welche einerseits zum Materialismus herabsinkt, andrerseits aber doch in sich selbst kein Genüge findet, sondern eine Tendenz aufwärts bekundet auf dem Wege zu idealen Zielen. Es ist eine einheitliche Bewegung, welche durch die allgemeinen geistigen Zustände, durch Kunst und Wissenschaft, wie durch das politische Leben der Nation hindurchgeht. Der Neukantianismus läßt sich nicht als isolirte Erscheinung verstehen: es ist der allgemeine Charakter der Zeitgeschichte und des geistigen Lebens der Gegenwart, auf deren Grundlage die Jung-Kantische Bewegung sich erhob.

Es war die realistische und empiristische Grundrichtung der Gegenwart, die mit Kant sich begegnete. Aber es war nicht diese allein. Mit ihr in engem Zusammenhang steht ein anderes Moment. Nur die Kehrseite dieser empiristischen Denkart bildet die herrschende Aversion gegen Metaphysik und Theologie. Diese gilt nicht etwa bloß einem einseitigen sich Hervordrängen metaphysischer Forschung, sondern der Metaphysik als solcher. Im Moder der Materie hat man das Geringfügigste mit Enthusiasmus durchforscht, von Gott und göttlichen Dingen hat man gleichgiltig sich abgewandt. Einer solchen Denkart kann es nur willkommen sein, wenn sie durch Kant den Nachweis erbracht sieht, daß wir von dem, was über die Sinnenwelt hinausliegt, nach der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens nichts wissen können. Noch heute wird die Bemerkung Franz von Baader's zu-

treffen, daß man hauptsächlich in der constitutiven, primitiven und unheilbaren Gottblindheit der menschlichen Natur, welche Kant behauptete, den Grund zu suchen habe, warum seine Lehre als eine so tiefe Weisheit ausgerufen ward; denn über Gott und göttliche Dinge ungewiß zu bleiben, das ist es eben, worüber die Welt eine beruhigende Vergewisserung zu haben wünscht.*) Als David Strauß in seiner Schrift über den alten und den neuen Glauben die Summe der herrschenden empiristischen und materialistischen Theorien zog, wurde er perhorrescirt und dagegen die bekannte Rede von Dubois-Reymond über die Gränzen des Naturerkennens als eine Kantische That gefeiert. Auch in dieser Glorifikation gibt die herrschende Abneigung gegen alle Fragen transscendenter Natur sich zu erkennen. Man macht sich unbequem, wenn man in der einen oder in der anderen Weise, im positiven oder im negativen Sinne, den Schleier zu lösen sich anschickt. Ueber Gott und göttliche Dinge soll man das tiefste Stillschweigen beobachten: das war das Votum, das Göthe abgab, als gegen Fichte die Anklage auf Atheismus erhoben wurde. Dies Votum mag als der typische Ausdruck einer Denkart gelten, welche heutzutage weite Kreise beherrscht.

Von Gott und göttlichen Dingen soll man nicht reden, weil man, wie man sagt, davon nichts wissen kann. Das Absolute soll unsrer Erkenntniß entrückt sein. Aber wenn es keine Erkenntniß des Absoluten gibt, dann kann es für uns auch keine absolute Wahrheit geben. Man muß dann sich daran genügen lassen, eine unendliche Vielheit von Einzelerkenntnissen aufzuhäufen. Was die Wahrheit als solche, die absolute Wahrheit sei, dies kann nur als eine müßige Frage erscheinen. Deßhalb geht mit der herrschenden Aversion gegen Metaphysik und Theologie nothwendig die Tendenz Hand in Hand, alles Absolute, alles schlechthin und unbedingt Giltige aus unsrer Betrachtungsweise der Dinge fern zu halten und bei einer bloß verhältnißmäßigen Wahrheit, dem für uns Wahren, stehen zu bleiben, somit aller unsrer Erkenntniß den Stempel der Relativität aufzudrücken. Man hat die Bemerkung gemacht, daß der gegenwärtigen Generation von Schriftstellern ein sophistischer und advokatischer Zug imprägnirt ist, wonach sie bei einem hochentwickelten Virtuosenthum, ihren Gegenstand in der vielseitigsten Weise zu verstehen und darzustellen, vor lauter vielseitigem Verständniß Gefahr laufen, das Sensorium für das schlechthin Giltige, das schlechthin Gute und Wahre zu verlieren. Es ist das

*) Franz von Baader's sämmtl. W. W. Bd. 1. S. 4.

leicht erklärlich. Will man von einer absoluten Wahrheit nichts wissen, dann muß man auch für die Beurtheilung der endlichen Dinge das absolute Maß verlieren. Fast könnte man zuweilen denken, es sei ein neues Zeitalter der Sophistik im Anzug, wo dem menschlichen Bewußtsein alles Feste und an sich Giltige in ein nur Flüssiges und Relatives, die ganze reale Welt in eine Welt des Scheins sich auflöst, und der Grundsatz des Protagoras die breiteste Geltung gewinnt, daß der Mensch das Maß der Dinge sei. Diesem skeptischen Zug der Geister, dieser Richtung auf das nur Relative und Probable scheint aber die Subjektivitätsphilosophie Kant's und ihr anthropocentrischer Standpunkt die Folie der wissenschaftlichen Alleinberechtigung zu verleihen.[15]

Aus den genannten Ursachen wird es begreiflich, nicht bloß warum der Ruf, daß zu Kant zurückgekehrt werden müsse, überhaupt erhoben wurde, sondern auch warum derselbe so großer Gunst des Zeitalters sich erfreut und so lebhaften Wiederhall in dem Bewußtsein der Zeitgenossen findet. Sind aber die Ursachen dieser Erscheinung richtig angegeben, so erhellt zugleich, daß es zum Theil der philosophischen Forschung sehr fremdartige und ihr widersprechende Interessen sind, welche das Zurückgehen auf Kant bedingen und begünstigen.

Capitel 2. **Kritik der Neu-Kantischen Philosophie.**

Es wird sich nun fragen, ob es gelungen ist, der philosophischen Forschung durch die Rückkehr zu Kant auf's Neue eine feste Basis zu sichern, und ob die Kantische Philosophie in der verjüngten Gestalt, in der man sie zur Philosophie der Gegenwart zu instauriren sucht, probehaltiger, besser fundamentirt und in sich selbst folgerichtiger sich erweist, als in der Gestalt, welche der Urheber selbst ihr gegeben hat.

Um dies zu untersuchen, ist nicht nöthig, die gesammte neuere Kantliteratur in den Kreis unsrer Erörterung zu ziehen; insbesondere ist dies nicht nöthig in Bezug auf die Kantphilologie, die ja keine andere Aufgabe sich gestellt hat, als Kant zu interpretiren, auch nicht in Bezug auf solche Schriften, welche nur das Bestreben zeigen, in dem oder jenem einzelnen Punkte die Lehre Kant's näher zu beleuchten oder zurechtzustellen. Wir können also das abschätzige Urtheil außer Betracht lassen, welches Kuno Fischer über die moderne Kantphilologie gefällt hat*), sowie was gegnerischerseits zu Gunsten der Kant-

*) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 3. Bd. 3. neubearbeitete Auflage. S. 546. 557

philologie erwiedert wurde, ebenso auch die Zustimmung, welche Kuno Fischer's Urtheil von Arnoldt*) und Witte**) erfahren hat. Wir haben hier nicht zu prüfen, was J. B. Meyer, Witte, Paulsen, Riehl, Stadler, Thiele, Folchert, Laas, Krause, Göring, Bärenbach, Lassowitz, Volkelt und Andere geleistet haben, theils das Verständniß Kant's zu vermitteln, theils seine Lehre in dieser oder jener Hinsicht fortzubilden.[16] Für unsre Aufgabe genügt es, wenn wir auf einen Autor unser Augenmerk richten, in welchem die Bestrebungen auf Restauration der Kantischen Philosophie in der Gegenwart ihren hervorragenden Wortführer gefunden haben, der das Ganze der Kantischen Philosophie in einer dem jetzigen Stand der Forschung gemäßen Reproduktion und Fortbildung der Mitwelt vorzuführen gesucht und die Kantische Philosophie in dieser erneuerten Gestalt als die Philosophie der Gegenwart proklamirt hat. Es ist dies Fr. Alb. Lange, Verfasser der „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart", in erster Auflage 1866 erschienen, in vierter (Volksausgabe ohne Register und Anmerkungen) 1882. Ein Naturforscher erblickt die Bedeutung dieses Werkes, abgesehen von dem Reichthum des darin verarbeiteten wissenschaftlichen Materials, hauptsächlich darin, daß es alle Strahlen modernen Wissens in seinem Brennspiegel sammelt und den Focus in einem Grade wirksam macht, wie es keinem der zahlreichen ähnlichen Versuche auch nur annähernd gelungen sein dürfte.***) Von den Jungkantianern selbst wird Lange als ein Apostel der Kantischen Weltanschauung†) und als das Haupt und der Führer des Neukantianismus und das genannte Werk desselben als die bedeutendste philosophische That der Gegenwart gefeiert.††) Ebenso wird Lange von seinen Gegnern Hartmann und O. Pfleiderer†††) als der hervorragendste Repräsentant

*) Emil Arnoldt: Kant nach Kuno Fischer's neuer Darstellung. Königsberg 1882. S. 28.

**) Dr. Johannes Witte: Kuno Fischer's Behandlung der Geschichte der Philosophie und sein Verhältniß zur Kantphilologie. Altpreußische Monatsschrift, neue Folge. Zwanzigster Band. 1883. S. 140 ff.

***) Beilage zur Allg. Ztg. 1875. Nr. 231.

†) Cohen, biographisches Vorwort zur 4. Aufl. von Lange's Geschichte des Materialismus. S. VIII.

††) Vaihinger: „Hartmann, Dühring und Lange". 1876. S. 8 u. 217. Anmerkung 30.

†††) Eduard von Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. Zweite erweiterte Aufl. 1877. S. 19. — O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 1. Bd. S. 501.

des Neukantianismus betrachtet. Ist er also nach dem Urtheil von Freund und Feind der bedeutendste Meister der neukantischen Schule, so wird sich an ihm in charakteristischer Weise zeigen müssen, welches die Grundtendenz, das Wollen und Können der neukantischen Philosophie sei.[17]

Für die Richtung, welche Lange's Denken nimmt, ist es aber sogleich bezeichnend, daß derselbe den realistischen Faktor beseitigt, welchen Kant in seiner Erkenntnißlehre noch festzuhalten suchte, und ohne welchen Kant gar nicht den Eingang in sein Gedankensystem hätte finden können. Schon in der ersten Auflage des genannten Werkes hatte Lange dem von lang her gegen Kant erhobenen Einwand zugestimmt, daß, wenn auf ein Ding an sich geschlossen werde, das hinter den Erscheinungen stehe, der Causalitätsbegriff, der, wie alle Kategorien, nach Kant doch nur für das Gebiet der Erscheinung Giltigkeit hat, transscendent werde. Lange hatte angenommen, daß mit diesem Einwand der „Panzer des Systems“ zerschmettert sei*), und hatte demnach eine Correktur des Systems vorgenommen. Hiegegen zeigte Cohen, daß dieser Einwand sich dadurch erledige, daß „das absolute Ding an sich, die vermeintliche Ursache der Erscheinung“, im Sinne Kant's als das Geschöpf unsres Verstandes und als unvermeidlicher transscendentaler Schein aufzufassen sei.**) Durch Cohen zu einer Revision seiner Ansichten über die Kantische Vernunftkritik veranlaßt, erklärte Lange das, was er erst als eine Correktur des Kantischen Systems angesehen hatte, in der zweiten Auflage seiner Geschichte des Materialismus für Kant's eigenste Meinung. Nach Kant's Meinung, sagte er jetzt, sei das Ding an sich ein bloßer Grenzbegriff. „Wir wissen nicht, ob ein Ding an sich existirt. Wir wissen nur, daß die consequente Anwendung unsrer Denkgesetze uns auf den Begriff eines völlig problematischen Etwas führt, welches wir als Ursache der Erscheinungen annehmen, sobald wir erkannt haben, daß unsre Welt nur eine Welt der Vorstellung sein kann.“ Die Annahme einer intelligiblen Welt „ist nicht eine transscendente Erkenntniß, sondern nur die letzte Consequenz des Verstandesgebrauchs in der Beurtheilung des Gegebenen“. Der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung ist von unsrem Verstande selbst geschaffen. „Das wahre Wesen der Dinge, der letzte Grund aller Erscheinungen, ist uns nicht nur unbe-

*) A. Lange, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. S. 267.

**) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. (1. Aufl.) S. 251 ff.

kannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unsrer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat".*)

Damit hat das Ding an sich aufgehört, ein Faktor unsrer Erkenntniß, ein Coefficient der Erfahrung zu sein: das Ding an sich hat keinerlei Antheil an dem, was Objekt unsres Wissens wird; es ist nicht so, daß Dinge, welche außer uns und unabhängig von unsrem Bewußtsein existiren, zwar nicht Gegenstand unsrer Erkenntniß werden, aber doch eine Einwirkung in dem Proceß der Erzeugung unsrer Erkenntniß haben, sondern die Vorstellung eines Dings an sich ersteht unsrem Verstande lediglich dadurch, daß wir nach Analogie der Beziehungen von Ursache und Wirkung, wie wir sie im Einzelnen der Erfahrung täglich vor Augen haben, auch diesem großen Ganzen der uns erscheinenden Welt eine Ursache unterlegen**), womit wir aber den Geltungsbereich des Causalitätsgesetzes bereits verlassen haben. Der Begriff der Ursache reicht nicht bis zum Ding an sich, „oder was dasselbe sagen will: ein darauf bezügliches Urtheil hat keine andere Bedeutung als zur Abrundung unsres Vorstellungskreises." ***) Ist aber die Realität des Dings an sich beseitigt, dann ist der Fortgang vom Kriticismus zum subjektiven Idealismus bereits vollzogen. Die Gegenstände unsres Wissens haben keinerlei Beziehung auf ein Ding außer uns, sie sind lediglich unsre Vorstellung, eine Beziehung des Subjekts auf sich selbst, das Produkt unsrer geistig-sinnlichen Organisation. Aber wie ist es dann zu erklären, daß uns überhaupt die Vorstellung von Gegenständen entsteht? Lange selbst stellt sich auf den Boden der Naturwissenschaften. Die Grenzen des Naturerkennens sind ihm identisch mit den Grenzen des Erkennens überhaupt.†) Auch auf die Psychologie ist die naturwissenschaftliche Methode anzuwenden.††) Wir sind in unsrem Rechte, wenn wir für alles, auch für den Mechanismus des Denkens, physische Bedingungen voraussetzen und nicht rasten, bis wir sie gefunden haben, also bis „der physikalische Mechanismus des Empfindens wie des Denkens"

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. 2. Bd. S. 48 ff. 57.

**) Ebenda S. 49.

***) Ebenda 2. Bd. Anmerkung 25. S. 126.

†) Ebenda S. 161.

††) Ebenda 1. Aufl. S. 471. 3. Aufl. S. 388.

klar gelegt ist.*) Kant nahm zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß an, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, und bemerkte, daß beide vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, uns unbekannten Wurzel entspringen. „Heutzutage," sagt Lange, „kann diese Vermuthung bereits als bestätigt angesehen werden und zwar durch Experimente der Physiologie der Sinnesorgane." Die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand ist eine „doktrinäre", ein „Abweg"; „vielleicht läßt sich der Grund des Causalitätsbegriffs einst in dem Mechanismus der Reflexbewegung und der sympathetischen Erregung finden, und dann hätten wir Kant's reine Vernunft in Physiologie übersetzt und dadurch anschaulicher gemacht." **) Statt des Ausdrucks „reine Vernunft" wählt daher Lange den Ausdruck „Organisation" oder „physisch-psychische Organisation" und erläutert die letztere Bezeichnung dahin, daß sie den Gedanken anzudeuten versuche, „daß die physische Organisation als Erscheinung zugleich die psychische ist." ***)

Wobei ist Lange damit angekommen? Sein Idealismus ist zum entschiedenen Empirismus und Materialismus umgeschlagen. Unser gesammtes geistiges Leben, unser Empfinden und Denken, ist auf den Mechanismus zurückzuführen, der in unsrer physischen Organisation angelegt ist.

Allein was ist unsre physische Organisation, welche als Erscheinung zugleich die psychische sein soll? Ist die ganze Sinnenwelt nur Erscheinung d. h. subjektive Vorstellung, so wäre es eine Gedankenlosigkeit, unsre Organisation davon ausnehmen zu wollen. Unsre physisch-psychische Organisation zählt selbst lediglich zur vorgestellten Welt. Wir sind im Rechte, sagt Lange, „wenn wir nicht nur die uns erscheinende Außenwelt, sondern auch die Organe, mit denen wir diese auffassen, als bloße Bilder des wahrhaft Vorhandenen betrachten." †) Das „wahrhaft Vorhandene" könnte nur das Ding an sich sein, das sich doch nur als Produkt unsrer Organisation erwiesen hat. Aber was ist unsre Organisation selbst? „Das Auge, mit dem wir zu sehen glauben, ist selbst nur ein Produkt unsrer Vorstellung, und wenn wir finden, daß unsre Gesichtsbilder durch die Einrichtungen unsres Auges hervorgerufen werden, so dürfen wir nie vergessen, daß auch das Auge sammt seinen Einrichtungen, der Sehnerv sammt dem Gehirn und all

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. S. 497. 500.
**) Ebenda 1. Aufl. S. 263.
***) Ebenda 3. Aufl. 2. B. Anmerkung 25. S. 125.
†) Ebenda 1. Aufl. S. 496.

den Strukturen, die wir dort noch etwa als Ursachen des Denkens entdecken möchten, nur Vorstellungen sind." Man darf nicht vergessen, „daß unser Gehirn auch nur ein Bild oder die Abstraktion eines Bildes ist, nach den Gesetzen entstanden, welche unser Vorstellen beherrschen. Es ist ganz in der Ordnung, wenn man zur Vereinfachung der wissenschaftlichen Reflexion in der Regel bei diesem Bilde stehen bleibt, allein man darf nie vergessen, daß man damit nur eine Relation zwischen den übrigen Vorstellungen und der Gehirnvorstellung hat, aber keinen festen Punkt außerhalb dieses subjektiven Gebietes. Es läßt sich aus diesem Kreis durchaus nicht anders herauskommen, als durch Vermuthungen." *)

Der frühere Materialismus hat die Materie für das real Existirende genommen. An Stelle dieses alten naiven und dogmatischen Materialismus setzt Lange den kritischen, der sich des bloß phänomenalen Charakters der Materie bewußt ist. Allein mit der Materie ist dann zugleich die ganze Welt der Erfahrung zur bloßen Vorstellung geworden. Lange lehrt einen Materialismus, der die Realität des Princips des Materialismus und damit zugleich alles dessen, was aus demselben abzuleiten versucht wird, läugnet. Der Idealismus Lange's ist in den Materialismus umgeschlagen, aber der Materialismus schlägt ebenso wieder in den Idealismus um. Jede dieser beiden Weltauffassungen behält ebenso viel Recht wie die andere; jede hat an der anderen ihren nothwendigen Doppelgänger, den sie nicht loszuwerden vermag. Damit wird dieser Versuch einer kritischen Synthese von Idealismus und Materialismus zu einem unsicheren Hin- und Herschwanken zwischen diesen Gegensätzen, die Darstellung erhält nothwendig etwas Unruhiges, zweideutig Schillerndes, und man kann sich nicht verwundern, wenn Hartmann den Standpunkt Lange's als Confusionismus bezeichnet hat.**) Beide Weltanschauungen sind so in einander confundirt, daß keine von der anderen loskommen kann, sondern die eine immer die andere, d. h. ihr Gegentheil, ihre Negation nach sich zieht.

Die Kantische Erkenntnißtheorie zieht hier ihre Consequenz: ihre Consequenz ist der consequente Idealismus. Aber da es nach Kant außer der sinnlichen Erfahrung keinerlei reale Erkenntniß gibt, so ergibt sich als weitere Consequenz ein ebenso consequenter Mate-

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. S. 497 f.

**) Eduard von Hartmann: Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. 1877. S. 5.

rialismus. Zwei Elemente sind in der Kantischen Philosophie combinirt, welche in derselben zu keiner wahrhaft organischen Einheit zusammengehen. Es ist der alte Dualismus zwischen Idealem und Realem, Geist und Natur, Subjekt und Objekt, Intelligenz und Materie, mit welchem auch die Kantische Philosophie geschlagen bleibt. In der neukantischen Philosophie aber tritt dieser Dualismus um so widerspruchsvoller hervor, als hier die Forderung gestellt wird, die Vorstellungen und Begriffe mechanisch zu erklären, während doch der Mechanismus unsrer Sinne abermals als bloße Vorstellung aufgefaßt werden soll.

Aber schon bei Kant ging die überwiegende Tendenz in der Richtung auf den Idealismus: der der Kantischen Philosophie anhangende Empirismus und Materialismus war nur das nicht zu Umgehende, das nicht zu Ueberwindende. Darüber hat die Geschichte entschieden: die wahre Consequenz des Kriticismus ist der Fichte'sche Idealismus, der das empiristische Moment, welches Kant festgehalten hatte, abstieß, es in seiner Selbstständigkeit aufhob und zum Produkt des Geistes selbst herabsetzte, mit welchem Schritt zum ersten Male eine Philosophie aus einem Guß geschaffen war.

Ebenso behält auch bei Lange der Idealismus die Oberhand. Zwar der Dualismus zwischen Geist und Materie tritt bei ihm, wie wir gesehen haben, in der widerspruchsvollsten Complikation und eben damit in seiner ganzen Schroffheit hervor. Aber es kann bei diesem Dualismus unmöglich stehen geblieben werden. Auch bei Lange macht die Tendenz sich geltend, ihn zu überwinden. Es gibt aber auf Kantischem und neukantischem Standpunkt kein höheres Princip, in welchem dieser Gegensatz aufgehoben wäre. Also kann der alte Widerstreit nur zu Gunsten der einen von beiden Seiten entschieden werden. Und zwar kann dies nach der Natur der Kantischen Philosophie nur die idealistische Seite sein; denn der Kriticismus ist seinem Wesen nach Idealismus.

Schon die Kritik, welche Lange an dem vulgären Materialismus übt, ruht ganz und gar auf der idealistischen Erkenntnißtheorie Kant's. Aber Lange geht noch über Kant hinaus, indem er das Ding an sich in seiner Realität aufhebt und zu einer „erkenntnißtheoretischen Kategorie“ herabsetzt. Damit ist die Schranke gefallen, welche den Kriticismus noch vom subjektiven Idealismus Fichte's scheidet. Auch Lange kommt trotz aller Huldigungen, welche er den Naturwissenschaften und dem Materialismus darbringt, schließlich beim völligen Idealismus

an. Er kann nach seinen eigenen Voraussetzungen nur lehren, daß die ganze uns erscheinende Außenwelt nebst den Organen, mit denen wir sie auffassen, Produkt unsrer Vorstellung ist und die ganze Summe unsrer Erkenntnisse nur eine Relation zwischen den übrigen Vorstellungen und der Gehirnvorstellung. Verhält es sich aber so, dann ist der Streit bereits entschieden. „Der Streit zwischen Körper und Geist," sagt Lange, „ist zu Gunsten des letzteren geschlichtet und damit erst die wahre Einheit des Bestehenden gesichert. Denn während es stets eine unüberwindliche Klippe für den Materialismus blieb, zu erklären, wie aus stofflicher Bewegung eine bewußte Empfindung werden könnte, so ist es dagegen keineswegs schwer zu denken, daß unsre ganze Vorstellung von einem Stoff und seinen Bewegungen das Resultat einer Organisation von geistigen Empfindungs-Anlagen ist." *)

Die theoretische Philosophie Kant's ist also durch Lange zu einem kritischen Materialismus fortgebildet, welcher jedoch folgerichtig zum völligen Idealismus sich umsetzt. Es ist ein Materialismus, der vor lauter Idealismus sich selbst nicht mehr zu retten vermag.

Was wird dann aber aus Kant's praktischer Philosophie? „Die ganze praktische Philosophie," sagt Lange, „ist der wandelbare und vergängliche Theil der Kantischen Philosophie, so mächtig sie auch auf die Zeitgenossen gewirkt hat. Nur ihr Ort ist unvergänglich; nicht das Gebäude, welches der Meister auf diesem Orte errichtet hat." „Vielmehr haben wir die ganze Bedeutung der großen Reform, welche Kant angebahnt hat, in seiner Kritik der theoretischen Vernunft zu suchen, sogar für die Ethik liegt hier die bleibende Bedeutung des Kriticismus, der nicht nur einem bestimmten Systeme der ethischen Ideen zum Durchbruch verhalf, sondern in geeigneter Fortbildung fähig ist, den wechselnden Anforderungen verschiedenartiger Culturperioden in gleicher Weise zu dienen." **) „Kant wollte den offenbaren Widerspruch zwischen Ideal und Leben vermeiden, der doch nicht zu vermeiden ist. Er ist nicht zu vermeiden, weil das Subjekt auch im sittlichen Kampfe nicht Noumenon, sondern Phänomenon ist." Zwar nach Kant's Meinung sollen wir uns im Handeln als Vernunftwesen und als Ding an sich denken. „Aber der Eckstein der Vernunftkritik, daß wir sogar uns selbst nicht erkennen, wie wir an sich sind, sondern „nur wie wir uns erscheinen", kann durch das sittliche Wollen nicht umgestoßen werden. Auch handelt es sich „bei jedem

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. S. 499 f.

**) Derselben 3. Aufl. 2. B. S. 2 f.

sittlichen Kampf nicht um den Willen an sich, sondern um unsre Vorstellung von uns selbst und unsrem Wollen, und diese Vorstellung bleibt unweigerlich Phänomen." Also konstruirt Kant in der praktischen Philosophie eine Erkenntniß, welche doch nicht Erkenntniß ist, ein Wissen, welches nach den eigenen Voraussetzungen nicht Wissen genannt werden darf.*) Was den Inhalt der praktischen Philosophie Kant's bildet, kann in Wahrheit nicht Gegenstand der Wissenschaft werden. Aber auch nicht Wirklichkeit dürfen wir demselben zuschreiben. Eine Wirklichkeit im Sinne eines absolut festen, von uns unabhängigen und doch von uns erkannten Daseins — eine solche Wirklichkeit gibt es nicht und kann es für uns nicht geben.**) Vielmehr ist unsre ganze Wirklichkeit nur Erscheinung. Was wir uns also als jenseits der Erscheinung liegend vorstellen, darf nicht mehr zur Welt des Seienden gerechnet werden. Das Ding an sich ist ein bloßer Grenzbegriff. Jeder Versuch, die negative Bedeutung desselben in eine positive zu verwandeln, führt unweigerlich in das Gebiet der Dichtung.***)

Es gibt kein Wissen, das über die Erscheinung hinausreicht. Was nicht ist, kann nicht gewußt werden, wenn auch die Phantasie eine Vorstellung desselben sich bildet. Das Wissen kann nur das wirklich Gegebene zu seinem Gegenstande haben. Wirklichkeit ist aber der Inbegriff der nothwendigen, durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen.†) Wenn die Metaphysik weiter strebte und nach den letzten Grundlagen alles Seins forschte, so hat Kant die Unmöglichkeit der Lösung dieser Aufgabe dargethan††), und mit der Möglichkeit der Spekulation als der Erforschung des Transscendenten ist zugleich die objektive Realität der religiösen Ideen gefallen. Gleichwohl ist es ein unabweisbarer Trieb des menschlichen Geistes, über die Wirklichkeit hinauszustreben und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen theils zu einem Ganzen, zu einem einheitlichen Weltbilde zu verknüpfen, obschon dasselbe niemals Gegenstand der Erfahrung sein kann, theils neben und über die Wirklichkeit das Ideal, das Bild eines wahrhaft harmonischen Zustandes zu stellen und sich von den Kämpfen und Nöthen des Lebens zu erholen, indem er sich in Gedanken zu einer Welt aller

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. 2. B. S. 60 f.
**) Ebenda. 2. B. S. 539.
***) Ebenda S. 63.
†) Ebenda S. 539.
††) Ebenda S. 545.

Vollkommenheit erhebt. Der Mensch bedarf der Ergänzung der Wirklichkeit durch seine von ihm geschaffene Idealwelt, und die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes wirken in solchen Schöpfungen zusammen. Nimmt aber diese freie That des Geistes immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft an, dann wird auch der Materialismus immer wieder hervortreten und die kühneren Spekulationen zerstören. „Wir dürfen," findet Lange, „zumal in Deutschland an einer anderen Lösung der Aufgabe nicht verzweifeln, seit wir in den philosophischen Dichtungen Schiller's eine Leistung vor uns haben, welche mit edelster Gedankenstrenge die höchste Erhebung über die Wirklichkeit verbindet, und welche dem Ideal eine überwältigende Kraft verleiht, indem sie es offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie verlegt."*) Daraus ergibt sich zugleich die Lösung der Frage nach der Zukunft der Religion. Nur zwei Wege können hier ernstlich in Frage kommen. Der eine Weg ist die völlige Aufhebung und Abschaffung aller Religion und die Uebertragung ihrer Aufgabe an den Staat, die Wissenschaft und die Kunst. Dieser Weg führt die Gefahr geistiger Verarmung mit sich und würde im Volke vielleicht eine Reaktion in fanatischeren und „roheren Formen" hervorrufen, als diejenigen waren, die man glücklich zerstört hat. Also ist nur der andere Weg möglich, und dieser ist „das Eingehen auf den Kern der Religion und die Ueberwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewußte Erhebung über die Wirklichkeit und definitiven Verzicht auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythus, der ja nicht dem Zweck der Erkenntniß dienen kann."**) „So lange man den Kern der Religion suchte in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, die Schöpfung und ihre Ordnung, konnte es nicht fehlen, daß jede Kritik, welche damit begann, nach logischen Grundsätzen die Spreu vom Waizen zu sondern, zuletzt zur vollständigen Negation werden mußte. Man sichtete, bis nichts mehr übrig blieb. — Erblickt man dagegen den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimath der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Processe hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, man wird mit aller philosophischen Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen." Man

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 2. B. S. 544 f.
**) Ebenda S. 546 f.

gewöhne sich also, dem Princip der schaffenden Idee an sich und ohne Uebereinstimmung mit der historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntniß, aber auch ohne Verfälschung derselben, einen höheren Werth beizulegen als bisher; man gewöhne sich, die Welt der Idee als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit für gleich unentbehrlich zu jedem menschlichen Fortschritt zu betrachten, wie die Erkenntnisse des Verstandes." „Ist die Religion etwas werth, und steckt ihr bleibender Werth im ethischen und nicht im logischen Inhalt, so wird dies auch wohl früher so gewesen sein, wie sehr man auch den buchstäblichen Glauben für unentbehrlich halten mochte." *)

Lange's Folgerung ist also die: wenn Metaphysik unmöglich und doch unentbehrlich ist, wenn dem menschlichen Geiste eine intelligible Welt nothwendig vindicirt werden muß, während dieselbe weder ein Gegenstand des Wissens sein kann, noch überhaupt ihr Wirklichkeit zugeschrieben werden darf, so kann die intelligible Welt nur als Gegenstand und Schöpfung der anschauenden Phantasie betrachtet werden. Hiemit ist also der alte Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, zwischen religiöser Wahrheit und wissenschaftlicher Wahrheit zu dem Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit, von anschauender Phantasie und exakter Forschung geworden. Erst damit ist die Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft oder Welterkennen streng durchgeführt. Die Quellen, aus denen sich der Strom des religiösen Lebens ergießt, sind nach Lange das Herz und die Phantasie**), und die Wahrheit der Religion liegt nicht in irgend welchem logischen oder historischen Inhalt, sondern ausschließlich im Ethischen. Der Kern der Religion ist objektiv betrachtet das Unaussprechliche, das absolut Unfaßbare, von dem nur die Phantasie in stellvertretenden Bildern sich eine Vorstellung machen kann, subjektiv die Erhebung des Gemüths über die Wirklichkeit als Motiv des sittlichen Handelns. Aber auch jenes Unfaßliche, das den Gegenstand religiöser Erhebung und Verehrung bildet, ist lediglich subjektiver Gemüthsinhalt und Produkt der anschauenden Phantasie. Es hat keine Realität außer dem Menschen; es ist von der Welt des Seienden streng zu scheiden; denn das Ding an sich ist ein bloßer Grenzbegriff: es wäre ein logischer Widerspruch, demselben Wirklichkeit zuzuschreiben. Die Religion ist damit in das Gebiet des Ideals erhoben. Das Ideal aber ist nicht Ergebniß der

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 2. B. S. 547 ff.
**) Ebenda S. 555.

Forschung — die Forschung zeigt immer nur die wirklich gegebene Einzelheit — sondern ruht auf dem synthetisch-architektonischen Trieb des menschlichen Geistes, dem es eine Nothwendigkeit ist, ein harmonisches Weltbild sich zu schaffen: es ist eine freie Schöpfung der Phantasie, welche jedoch wegen ihrer ethischen Rückwirkung auf unser Thun einen Werth für die Gestaltung des menschlichen Lebens hat, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann.

Nachdem also Kant das religiöse Erkennen von allem theoretischen Wissen d. h. von allem Welterkennen abgetrennt und gezeigt hatte, daß es von der religiösen Wahrheit nur ein praktisches Wissen geben könne, ist der Neukantianismus von Kant's eigenen Prämissen aus vielmehr zu dem Schlusse gelangt, daß auch dies praktische Wissen zu läugnen sei. Die eigensten Voraussetzungen des Kriticismus haben zu dem Ergebniß geführt, daß ein nur praktisches, vom theoretischen Erkennen losgelöstes Wissen kein Wissen mehr ist, sondern freie Thätigkeit der Phantasie.

Der Kampf um die sittlich-religiösen Ideen findet also seinen Abschluß darin, daß der gesammte sittlich-religiöse Besitz der Menschheit in die Vorstellung eines Ideals umgebildet wird, zu dem das Gemüth sich erhebt, um in dessen Anschauen sein sittliches Wollen zu beleben. Die Vernunftideen haben somit keinen Erkenntnißwerth, aber sie behalten die weittragendste praktische Bedeutung als Motiv unsres Handelns, und gerade indem jeder Erkenntnißwerth ihnen abgesprochen wird, bleibt ihre praktische Bedeutung ihnen gesichert. Denn erst indem sie rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie verwiesen werden und nicht mehr Anspruch auf objektive Realität erheben, sind sie jedem Conflikt mit der Wissenschaft völlig entrückt. Der ideale Inhalt des menschlichen Geisteslebens ist gerettet, indem er der Wissenschaft entzogen ist, wie Kant das Wissen aufhob, um dem Glauben Platz zu machen.

Die neukantische Philosophie Lange's ist also nur der konsequente Kriticismus selbst, und dieser umfaßt zwei Seiten. Er lehrt einen Materialismus der Erscheinung, aber mit dem Bewußtsein, daß die Erscheinung unsre Vorstellung ist, und zur Ergänzung für den Materialismus der Erscheinung dient der Standpunkt des Ideals.

Lange's Standpunkt ist der konsequente Kriticismus, aber was ist die Consequenz des Lange'schen Standpunkts? Schließt letzterer nicht Gegensätze in sich, deren Consequenz die friedliche Einheit, in welcher sie sich hier zusammenfinden, wieder aufhebt? Die Consequenz

von Lange's Weltanschauung hat dessen Schüler H. Vaihinger gezogen, so jedoch, daß derselbe seine eigenen Aufstellungen fast durchweg nur in der Form einer Rekapitulation und Interpretation der Lehren seines Meisters gibt.*)

Was ergibt sich somit als die wahre Meinung Lange's? Nach Lange, sagt Vaihinger, hat die Philosophie eine doppelte Aufgabe, eine negative und eine positive. Als negative Kritik hat sie zu zeigen, daß sie als Wissenschaft unmöglich ist; sie hat ihre eigene Unmöglichkeit darzuthun: die erkenntnißtheoretische Kritik zerstört allen Anspruch der Spekulation auf Wahrheit. Die positive Aufgabe der Philosophie besteht darin, zwar Spekulation zu sein, aber mit dem Bewußtsein, nur Dichtung, nicht Wahrheit zu geben.

Lange ist weit davon entfernt, ein System aufstellen zu wollen; er beschränkt sich auf die Erkenntnißtheorie und ihre Resultate. Die Erkenntnißtheorie zeigt aber, daß unser Erkennen den Kreis unsrer Subjektivität nicht zu überschreiten vermag. „Unser Denken gibt uns keine Wahrheit, nicht einmal Wahrscheinlichkeit, nur Widersprüche, Antinomien, antithetische Probleme, die unlösbar sind. Wir haben nichts Absolutes; ja „Wirklichkeit" selbst ist nur ein Relationsbegriff."**) Der Kriticismus nimmt daher, richtig aufgefaßt, in der neueren Zeit diejenige Stellung ein, die im Alterthum dem absoluten Skepticismus zukam. „Der kritische Skepticismus ist das eigentliche Resultat der Kantischen Erkenntnißtheorie; und Lange, wenn er es auch nicht recht Wort haben will, hebt den Widerspruch auf den Thron, d. h. er weist nach, daß alle unsre Erkenntnisse zuletzt in Widersprüche auslaufen." Metaphysik als Kritik der Begriffe aufgefaßt, kann immer nur das negative und skeptische Resultat geben, daß Erkenntniß unmöglich sei, und daß der menschliche Geist sich stets in einem Zauberkreis herumdrehe, den zu durchbrechen an sich unmöglich sei.***)

Die Phantasie überfliegt diese Schranke, und sie darf es auch, aber nur so lange sie nicht „im erborgten Gewand der Wahrheit" auftritt. Sie gibt nicht Wahrheit, sondern Dichtung. Die Vernunftideen sind ein höchst werthvolles Besitzthum unsres Geistes; allein sie sind Produkt unsrer Naturanlage und sind, „psychologisch und erkenntnißtheoretisch betrachtet, nur Hirngespinste". Es ist zwar die

*) Hans Vaihinger: Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Iserlohn 1876.

**) Vaihinger, a. a. O. S. 119. 60. 68.

***) A. a. O. S. 119. 60. 68. 105.

Aufgabe der Spekulation, sich ein harmonisches Weltbild zu schaffen, aber sie soll sich dabei dessen bewußt bleiben, daß dieses nur ein subjektiv geschaffenes Ideal ist und keinen Anspruch darauf erheben kann, der Realität zu entsprechen. Die Welt der Ideale ist eben deßhalb eine solche, weil ihr keine irgendwie nachweisbare Realität entspricht.*) Sie ist ein psychologisch leicht erklärbares Produkt unsrer Phantasie, daher subjektiv. Es ist ein Mißverständniß, wenn man für die idealen, synthetischen Phantasien Realität und objektive Giltigkeit verlangt: ihr hoher und ewiger Werth beruht umgekehrt auf ihrem Mangel an empirischer Realität. Lange's Anschauung gipfelt also in dem paradoxen Satze, „daß man eine Weltanschauung (oder Religion) wohl haben soll und kann, aber nicht theoretisch an sie glauben, sondern sich nur praktisch, ästhetisch und ethisch von ihr beeinflussen lasse." Die Quelle der Religion ist jene synthetische, harmonisirende Funktion der menschlichen Vernunft, die auch in der Kunst und der Metaphysik waltet; nie darf die Religion den Anspruch auf Wissenswerth erheben; sie enthält keine höhere Einsicht; sie darf keine Beziehungen zur Wissenschaft haben. Kunst, Religion und Metaphysik gehören zusammen als Dichtungen; keines gibt Wissen. Das Religiöse hat nur Werth als Bild oder als Symbol; wohl hat die Religion Anspruch auf Wahrheit, aber nur auf subjektive Wahrheit. Die Lösung der Frage nach der Zukunft der Religion liegt also in der „Idee der bloß subjektiven Existenz der Ideale und der doch damit verbundenen Anerkennung dieser Ideale, als ob sie objektiven Wirklichkeiten entsprächen." Lange empfiehlt also eine „Religion ohne Glaube". Er will es mit der Religion, wie mit der Metaphysik halten: man soll beide haben, ohne an sie zu glauben; auch die religiösen Ideen sind solche Ideale, die nur in uns leben, und denen wir zwar ethische Einwirkung verdanken, denen wir aber darum keine objektive Giltigkeit vindiciren dürfen.**)

Hiebei hat aber Lange, wie Vaihinger zeigt, nicht ganz die Klippe vermieden, an welcher Kant's System gescheitert ist — die nahe liegende Gefahr, den Begriff des „Dings an sich" zweideutig und schwankend zu bestimmen und ihn zur Stütze unsrer subjektiven Ideen zu mißbrauchen. „Auch bei Lange ist der Sieg des Geistes über seine eigenen Vorurtheile, über alles Heteronomische und Mystische noch nicht vollständig gewonnen; auch er hat noch nicht ganz mit dem ge-

*) A. a. O. S. 56. 65. 18. 107.

**) A. a. O. S. 191 ff.

fährlichen Pricnip des Tiefsinns, wie man es neuerdings genannt hat, gebrochen, und volle Klarheit hat auch er nicht erreicht." Die objektiven Ideen sind subjektive Ideale geworden.*) Diese haben nur subjektive Existenz, gleichwohl sollen sie anerkannt werden, als ob sie objektiven Wirklichkeiten entsprächen. Streng genommen aber kann Lange das religiöse Gefühl nur für eine habituelle Illusion erklären. Religion, Poesie, Metaphysik gehören unter den gemeinsamen Oberbegriff der menschlichen Ideologie. Die Idealwelt, „das harmonische Weltbild der Philosophen ist eine bloße Illusion, und für den Philosophen im Sinne Lange's ist es eine bewußte Illusion."**)

Die Consequenz des Lange'schen Standpunkts ist also in theoretischer Hinsicht der radikale Skepticismus, in praktischer der Illusionismus. Dazu also ist der Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft, wie Kant ihn aufgestellt hatte, durch seine eigene Consequenz fortgeführt worden. Es ist ein Verdienst Vaihinger's, diese Consequenz rückhaltlos gezogen zu haben.

Aber volle Klarheit haben wir auch damit noch nicht erreicht, wir sind damit nur bei einem neuen Widerspruch angelangt. Die Idealwelt und damit die Religion soll bloße Illusion sein und dabei doch auch nach Vaihinger den höchsten subjektiven und praktischen Werth behalten. Das ist unmöglich. Es ist ein Widerspruch, das, was einmal als bloße Illusion erkannt ist, als dasjenige festhalten zu wollen, dem gleichwohl der höchste praktische Werth zuzuschreiben ist, als den realen Halt unsres Lebens unter dem rauhen Ernst der Wirklichkeit. Es ist ein unmögliches Unterfangen, alles das, was dem menschlichen Leben einen höheren, über das sinnlich Gegebene hinausgreifenden Werth verleihen soll, auf eine bloße Illusion aufbauen zu wollen. Ist einmal die objektive Wahrheit der religiösen Idee zerstört, dann ist es ein vergebliches Bemühen, gegen den letzten Schritt der Negation sich noch zu sträuben. Dieser letzte und äußerste Schritt — das ist die Folgerung, welche längst vor dem Hervortreten des Neukantianismus Ludwig Feuerbach aus dem Standpunkt des Illusionismus gezogen hat.

Auch Feuerbach erblickt das Wesen des Christenthums in der Freiheit von Herz und Phantasie gegenüber den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft. Die Christen waren frei von der Natur, aber ihre Freiheit war die Freiheit des Gemüths und der Phantasie,

*) Vaihinger, a. a. O. S. 122 f.

**) Ebenda S. 192. 195. 18.

die Freiheit des Wunders. „Christus ist die Allmacht der Subjektivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich allein concentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum." In Christus aber concentrirt sich „das Wesen der Religion überhaupt."*) Auch nach Feuerbach sind die religiösen Ideen nur subjektive Phantasiegebilde ohne objektive Wahrheit, in dieser Hinsicht besteht zwischen Feuerbach und Lange-Vaihinger ebensowenig eine wesentliche Differenz, als in Bezug auf die Werthschätzung der Philosophie. Die wahre Philosophie, sagt Feuerbach, „ist die Negation der Philosophie, ist keine Philosophie."**) Und hat dasjenige, was nach Lange und Vaihinger das Objekt der religiösen Erhebung und Verehrung bildet, keine Realität außer uns, ist dasselbe also in Wahrheit doch nur unser eigenes Wesen, dann ist die Religion ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, und zwar ist sie, wie Feuerbach definirt, das Verhalten des Menschen „zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen".***) Von hier aus jedoch ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder die religiösen Ideen werden geglaubt, dann, so folgert Feuerbach, wirken sie schädlich. Denn der Glaube entzweit den Menschen mit sich selbst und setzt ihn in Widerspruch mit der Sittlichkeit.†) Der Glaube hat keinen Tugendsinn und saugt der Moral die besten Kräfte aus. Also ist der Glaube nicht eine praktisch werthvolle Illusion, sondern eine Illusion, „die grundverderblich auf die Menschheit wirkt, den Menschen wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt." ††) Die Aufgabe kann demnach nur sein, von der Illusion des religiösen Glaubens sich zu befreien, um die menschliche Natur aus ihrer Selbstentfremdung in ihr eigenes reines Wesen wiederherzustellen. Oder nehmen wir den anderen möglichen Fall, nehmen wir an, daß die religiösen Ideen als Illusionen erkannt werden; dann hat auch die Illusion aufgehört; denn die erkannte Illusion ist nicht

*) Ludwig Feuerbach, Wesen des Christenthums. 2. Aufl. Leipzig 1843. S. 186. 220. 222 f.

**) Ludwig Feuerbach, Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. Sämmtl. Werke. 1. Bd. S. IX.

***) Desselben „Wesen des Christenthums." 2. Aufl. S. 20.

†) Ebenda S. 367.

††) Ebenda S. 406. 408.

mehr Illusion. Es kann uns darum nicht wundernehmen, wenn Feuerbach mit bittrem Zorn gegen diejenigen sich kehrt, welche, indem sie den Werth der Dinge nach ihrem poetischen Reize bemessen, auch die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohlthätig ist, in Schutz nehmen und so wesen- und wahrheitslos sind, daß sie nicht einmal fühlen, daß eine Illusion nur so lange schön ist, so lange sie für keine Illusion, sondern für Wahrheit gilt.*)

In beiden Fällen ist klar, daß, wenn den religiösen Ideen ein ausschließlich praktischer Werth unter Preisgebung ihrer objektiven Wahrheit im Sinne der theoretischen Vernunft zu vindiciren ist, gerade dann auch ein praktischer Werth ihnen nicht verbleiben kann. Einen praktischen Werth können sie nur unter der Voraussetzung ihrer theoretischen Wahrheit behalten.

Also hat sich gezeigt, daß die neukantische Philosophie nicht die Neubegründung, sondern die erneute Selbstzersetzung des Kantianismus ist und zu dem gleichen negativen Resultate führt, das sich uns als die Consequenz des Kantischen Systems erwiesen hat, und die Uebereinstimmung dessen, was die Kritik der Kantischen Philosophie erweist, mit dem, was die neukantische Philosophie als ihre eigene Consequenz aus sich selbst entwickelt hat, kann der Sicherheit des gewonnenen Ergebnisses nur zur Verstärkung dienen. Das Ergebniß ist in theoretischer Hinsicht auf Grund einer idealistischen Erkenntnißlehre die Läugnung der objektiven Wahrheit unsrer Erkenntniß, also der Skepticismus, in praktischer Hinsicht der Illusionismus; und was es mit dem letzteren auf sich hat, das kann uns nicht mehr Gegenstand einer neuen Illusion werden, nachdem die Geschichte der neueren Philosophie durch die rücksichtlose Kritik Feuerbach's jede Selbsttäuschung in dieser Hinsicht zerstört hat. Ist die Consequenz des Kriticismus der Illusionismus, dann sinkt der anthropocentrische Standpunkt Kant's in seinen letzten Folgerungen nothwendig zum Anthropologismus Feuerbach's herab.

Capitel 3. **Positive Bedeutung der Neu-Kantischen Philosophie.**

Ist die Neu-Kantische Philosophie die erneute Selbstzersetzung des Kantianismus, so liegt darin freilich keineswegs, daß dieselbe ihrem wesentlichen Resultate nach schlechthin nichts weiter sei, als Negation und Illusion. Eine so kräftig und massenhaft auftretende Bewegung

*) Desselben Werks 1. Aufl. 1841. S. X.

der Geister kann nicht leicht ohne eine relative Wahrheit sein. Der Neukantianismus hat so wenig bloß negativen Werth als der Kantianismus; auch ihm wird eine positive Bedeutung zuzuerkennen sein, und diese wird analog derjenigen der Kantischen Philosophie zu bestimmen sein. Die Kantische Philosophie hatte ihre Wahrheit in ihrem Gegensatz gegen den Dogmatismus und den Empirismus; seiner Intention nach war der Kriticismus die Synthese dieser Gegensätze; nur in einer unzulänglichen und widerspruchsvollen Weise hat er seine Intention realisirt, aber er hat damit doch eine höhere Stufe philosophischer Erkenntniß vorbereitet. Man wird aber nicht in Abrede stellen können, daß in der nachkantischen Philosophie eine neue Art von Dogmatismus sich entwickelt hat; zu diesem stellt sich der Neukantianismus in scharfen Gegensatz; er sieht mit Geringschätzung auf denselben herab und erblickt in ihm nichts als eine leere Begriffsromantik, welcher gegenüber der Materialismus als Gegengewicht „eine wahre Wohlthat" gewesen sei*); das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart ist über diesen Dogmatismus längst hinausgewachsen: es vermag sich in denselben nicht mehr zu finden, er hat für dasselbe keine überzeugende Kraft, keine wissenschaftliche Nothwendigkeit, und jeder Versuch einer Wiedererweckung der nachkantischen Philosophie, einer Restitution derselben in der Gegenwart hat an der neukantischen Philosophie die zwingende Nöthigung einer kritischen Selbstbestimmung und strengen Prüfung seiner eigenen Grundlagen.

Dagegen ist es der Empirismus, welcher das Denken der Gegenwart beherrscht; dieser ist dem Neukantianismus sympathisch und sinnverwandt; mit ihm theilt letzterer die Beschränkung auf die Erfahrung, das sich Begnügen mit der gegebenen Welt. Aber der Neukantianismus ist die Theorie der Erfahrung, das wissenschaftliche Bewußtsein der Erfahrung über sich selbst; schon als solches ist er die Erhebung über die bloße Empirie. Weiter aber zeigt derselbe die apriorischen Elemente auf, welche die Erfahrung selbst an sich hat. Damit ist das schlechthin exklusive und negative Verhältniß, in welches der Empirismus gegen den Rationalismus und Idealismus sich setzt, bereits gebrochen; denn nun zeigt sich, daß in ihm selbst ein rationales und ideales Element eingeschlossen ist. Also tritt der Neukantianismus hiemit doch wieder in Gegensatz gegen den Empirismus. Er treibt den Empirismus durch den Nachweis der apriorischen Be-

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. 2. B. S. 543.

standtheile seines eigenen Wesens über sich selbst hinaus und nöthigt damit das wissenschaftliche Denken der Gegenwart, längst begraben geglaubte philosophische Probleme auf's Neue aufzunehmen. Was aber den Neukantianismus in Gegensatz gegen den Empirismus stellt, setzt ihn nothwendig in innere Berührung mit dem Rationalismus und Dogmatismus, der dem menschlichen Geiste ein rein rationales, apriorisches Wissen vindicirt. Er steht zu beiden in Gegensatz, weil er von beiden etwas an sich hat. Also ist es verständlich, warum der Neukantianismus sich als die Synthese des Dogmatismus und Empirismus darstellt.

In dieser Richtung wird allerdings die wahre Bedeutung und die relative Wahrheit des Neukantianismus zu suchen sein. Denn zwar hat er diese Synthese so wenig wirklich hergestellt, als der alte Kantianismus, sondern führt in seiner Consequenz zur Aufhebung des Wissens selbst; aber was er versucht und nicht zu Stande gebracht hat, bleibt als Aufgabe für die philosophische Forschung bestehen; er hat die Aufgabe neugestellt, die Vermittlung jener Gegensätze zu suchen. Die Lösung kann nun freilich nicht auf ausschließlich erkenntnißtheoretischem Wege angestrebt werden, nicht in der Beschränkung auf die Frage, wie wir nach der Einrichtung unsres Bewußtseins die Dinge anzusehen haben, eine Beschränkung, unter deren Voraussetzung wir niemals aus dem Kreis unsres Bewußtseins heraus und an die Dinge selbst herantreten. Der Neukantianismus hat vielmehr wider Willen den Beweis erbracht, daß eine auf solchem Wege versuchte Lösung keine Lösung ist, nicht zur Versöhnung der Gegensätze, sondern zur bloßen impotenten Negation führen muß. Auch ist es an sich selbst undenkbar, daß der wissenschaftliche Geist der Gegenwart auf die Dauer in die engen Formeln der Kantischen Erkenntnißtheorie sich zurückbannen läßt: das Ergebniß des gleichwohl angestellten Versuchs kann nur die erneute Zersprengung dieser beschränkten Formen sein und der erneute Durchbruch zu einer nicht mehr bloß erkenntnißtheoretischen und phänomenalen, sondern einer objektiv-kritischen Erforschung der alten Probleme.

Indem aber der Neukantianismus die Kritik des Empirismus wie des Dogmatismus geworden ist und die Aufgabe einer Vermittlung dieser Gegensätze gestellt hat, so hat er damit die Bedeutung des Uebergangs und der Anbahnung einer neuen Epoche der Wissenschaft. Eine Epoche scheint derselbe abzuschließen: es ist die Epoche des exklusiven Empirismus, eine Periode, die, wie das Zeitalter vor Kant und vor der französischen Revolution, ihrem wissen-

schaftlichen Charakter nach durch ein Zurücktreten der Ideen und ein allgemeines Erschlaffen des philosophischen Geistes sich charakterisirt. Die zu Ende gehende Periode hatte an dem Gegensatz gegen den Dogmatismus der nachkantischen Philosophie ebenso ihr Recht, ihre Wahrheit und Nothwendigkeit, wie an der Exklusivität dieses Gegensatzes ihre Einseitigkeit. Das wissenschaftliche Bewußtsein dieser Zeit ist über den Dogmatismus der nachkantischen Philosophie hinausgegangen, aber auf der anderen Seite doch auch hinter demselben zurückgeblieben. Der wahre Gehalt jener großen schöpferischen Epoche der neueren Philosophie ist noch zu wenig verarbeitet, noch zu wenig zum Verständniß und zur Aneignung gekommen, noch zu wenig zum Gemeingut des wissenschaftlichen Bewußtseins der Gegenwart geworden, und insbesondere stehen die großen Konceptionen Baader's und des späteren Schelling auf einsamer, unbegriffener Höhe über dem gesammten geistigen Leben der Gegenwart.

Es sind zwei Grundrichtungen des erkennenden Geistes, welche als die konstitutiven Principien zweier verschiedener Epochen successiv und in scharfer Gegensätzlichkeit gegen einander hervorgetreten sind. In Wahrheit aber stehen beide keineswegs in einem schlechthin negativen Verhältniß zu einander. Das Reale ist nicht die Negation des Idealen; sein wahres Verhältniß zum Idealen ist, daß es dessen Begründung, daß es Basis und Träger desselben ist. Tritt darum das Ideale für sich hervor, so erscheint es als das Unbegründete, als das in der Luft Schwebende, als das Haltlose und Nichtige: es bedarf seiner Fundamentirung durch eine reale Basis. In dieser Richtung werden wir die Bedeutung der ihrem Ende zuneigenden exklusiv realistischen Periode zu suchen haben. Soll die geistige Entwicklung unsrer Nation nicht mit einem schmählichen Schiffbruch aller höheren Ueberzeugung enden, dann kann der Realismus der Gegenwart nicht die endgiltige Beseitigung des hohen Idealismus der vorangegangenen Epoche sein; seine Bedeutung wird vielmehr die sein, den Boden für eine neue und sichrere Erkenntniß der idealen Besitzthümer der Menschheit zu bereiten, dem Idealismus einer früheren Epoche zur Neubegründung zu dienen, aber so, daß diese Neubegründung zugleich dessen Klärung und Sichtung wird. Denn was nicht an der realen Wirklichkeit sich bewährt, kann auch keine Wahrheit an sich selbst haben. Das große spekulative Wollen der vorangegangenen Epoche auf gesicherterer Grundlage und mit umfassenden Mitteln wieder aufzunehmen und fortzuführen, jene großen Gegensätze, welche als die bestimmenden Principien

von zwei grundverschiedenen geschichtlichen Epochen einander gegenüber-traten, vielmehr als die auseinander gerissenen und für sich gewordenen Momente einer und derselben Anschauung zu begreifen, einen höheren Standort zu gewinnen, auf welchem dem Bewußtsein die innere Einheit und Durchdringung beider sich darstellt — dies wird die Aufgabe sein, welche der Neukantianismus für die Philosophie der Zukunft gestellt hat.

Obschon also dem Neukantianismus ein relatives Recht und eine positive Bedeutung zu wahren sein wird, so ist damit doch nichts an dem Thatbefund geändert, daß er es so wenig als der alte Kantianismus zu einer haltbaren und in sich zusammenstimmenden Erkenntniß zu bringen vermocht hat, sondern in seiner Consequenz seine Selbstauflösung und die Verneinung der Erfahrung, wie des Vernunftwissens involvirt.

Wie aus der kritischen Philosophie Systeme von einer ganz anderen Richtung hervorgingen, als die im Sinne des Kriticismus lagen, die aber doch die Wahrheit des Kriticismus nicht aufzugeben gewillt waren, in ähnlicher Weise ist der Neukantianismus entweder das erklärte Ende aller Philosophie, die Inaugurirung der Unphilosophie, das bewußte Eingeständniß: wir sind keine Philosophen mehr und wollen keine mehr sein — entweder ist der Neukantianismus die endgiltige Reduktion aller Philosophie auf Erkenntnißtheorie und zwar eine Erkenntnißtheorie, die sich selbst zur Ignoranztheorie bestimmt hat, zur Wissenschaft des Nichtswissenkönnens, oder er muß sich über sich selbst hinausführen lassen. Sollte dem im Empirismus befangenen Bewußtsein der Gegenwart die Nothwendigkeit philosophischer Forschung überhaupt und die Bedeutung der philosophischen Systeme der vorangegangenen Epoche wieder zum Verständniß kommen, so mußte mit der Erneuerung des Kantianismus der Anfang gemacht werden; aber diese ist nicht das Ende, sondern ein neuer Anfang. Es ist also nicht ohne Grund, wenn man von einem blinden Kantkultus der Gegenwart redet. Blind ist derselbe, sofern ihm das Bewußtsein über sich selbst fehlt, indem er sich für das endgiltig sein Sollende hält, statt sich als Uebergang, als Vorbereitung einer neuen Bewegung zu erkennen. Er hört aber auf, ein Entwicklungsferment zu sein, er wird zu einem ausschließlich retardirenden und auflösenden Princip, wenn er nicht in die Erkenntniß sich aufhebt, daß im Kantianismus selbst die Forderung liegt, ganz andere Wege einzuschlagen, als die von Kant sich herleiten, wenn der Philosophie überhaupt noch eine Zukunft bestimmt sein soll.

Zweiter Abschnitt.

Die Lotze'sche Philosophie.

Πάντως γὰρ οὐ τοῦτο σκεπτέον, ὅστις αὐτὸ εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὔ.

Plat. Charm. 161 C.

Wir haben die Kantische und die neukantische Philosophie untersucht und sind zu einem Ergebniß gekommen, das für den Versuch, die Theologie auf Kantischer oder neukantischer Grundlage aufzubauen, kein günstiges Vorurtheil erwecken kann. Indessen sehen wir uns damit für die Aufgabe, die Ritschlsche Theologie einer Untersuchung zu unterziehen, zunächst noch wenig gefördert. Denn zwar knüpft Ritschl mehrfach an Kant an, und es ist üblich geworden, die Ritschl'sche Theologie als Neukantianismus zu bezeichnen.*) Aber Ritschl selbst hat die Kantische Erkenntnißtheorie ausdrücklich abgelehnt und sich vielmehr zu der Erkenntnißtheorie Lotze's bekannt.**) Was es mit jener Ablehnung auf sich habe, kann erst bei Betrachtung der Erkenntnißlehre Ritschl's deutlich werden. Indem aber Ritschl an Lotze sich anschließt, sind wir genöthigt, vorerst auch die Lotze'sche Erkenntnißtheorie in den Kreis unsrer Erörterung zu ziehen. Lotze's Erkenntnißlehre aber baut nur im Zusammenhang seines philosophischen Systems überhaupt sich auf. Also müssen wir zunächst von den Grundgedanken der Lotze'schen Philosophie ein Verständniß zu gewinnen suchen.

---

*) cf. z. B. Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1878. S. 192 ff. 2. Aufl. I. Bd. 1883. Vierter Abschnitt. Cap. 2. — Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie Bd. II. S. 340. — Dorner, System der christlichen Glaubenslehre. II. Bd. S. 379.

**) Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl. 3. Bd. S. 19 f.

Capitel 1. **Die Grundgedanken der Lotze'schen Philosophie.**

Was Hermann Lotze als ausgezeichneter Lehrer und Führer auf philosophischem Gebiete während eines Zeitraumes von mehr als zwei Decennien für Viele gewesen ist, das ist nach seinem Tode in der schönen Monographie von Edmund Pfleiderer über Lotze gebührend hervorgehoben worden, und in der Geschichte der Philosophie ist ihm längst ein ehrenvoller Platz eingeräumt.*) In der schlimmsten Zeit des Niedergangs und verzagten Rückzugs hat Lotze die Fahne philosophischer Forschung so zu sagen vom Staube aufgehoben und frisch emporgetragen, so daß auch die nachfolgenden wieder anfingen, Muth und Selbstvertrauen zu fassen. Für eine solche Aufgabe war dieser umfassende Geist in seltener Weise ausgerüstet, indem sowohl die Naturwissenschaft und Medicin[1], wie die philosophisch-historische Wissenschaft ihn als ihr zugehörig und als ihren hervorragenden Vertreter anerkennen mußte.**) Diese zwei sonst weit auseinander strebenden Gebiete des Wissens haben in Lotze ein enges Bündniß eingegangen. Jürgen Bona Meyer, der Kantianer, nennt ihn den „größten Metaphysiker unsrer Tage".***) Aber auch ein so entschiedener Gegner wie Franz Hoffmann kann nicht umhin, ihn als einen unsrer vielseitigst gebildeten und scharfsinnigsten Philosophen zu bezeichnen.†) Und diese eindringende Geistesschärfe Lotze's hüllt sich nicht in den rauhen Panzer schwerfälliger logischer Construktionen, sondern bewegt sich in dem Gewand leichter Anmuth und in fesselndem Reiz der Darstellung.

Aber über den hohen und eminenten Vorzügen von Lotze's Geistesarbeit werden wir zunächst eines nicht übersehen dürfen. Lotze's Philosophie ist Bearbeitung der Erfahrung, und in Bezug auf scharfe Analyse des erfahrungsmäßig Gegebenen hat derselbe kaum seines-

---

*) Edmund Pfleiderer: Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen. Berlin 1882. S. 4 f. — Fr. Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil. 6. Aufl. 1883. S. 439 ff. — Joh. Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Bd. S. 781 ff.

**) E. Pfleiderer, a. a. O. S. 4 f.

***) Zeitschrift für die gebildete Welt über das gesammte Wissen unsrer Zeit. Herausgeg. von Richard Fleischer. III. Bd. 1883. S. 293.

†) Franz Hoffmann in Fr. von Baader's sämmtl. W. W. 10. Bd. S. LII.

gleichen. Aber seine Stärke liegt mehr in Einzeluntersuchungen, die er gleich Herbart von verschiedenen Punkten aus unternimmt, als in der strengen Geschlossenheit eines einheitlichen Systems. Auch ein Verehrer und Bewunderer Lotze's, der demselben eine epochemachende Bedeutung zuschreibt, O. Caspari, muß gleichwohl zugeben, daß wir aus Lotze's Arbeiten zwar eine große Fülle von Anregungen gewinnen, indem er einen Gegenstand nach allen Seiten abzuwägen suche und allemale uns einen Einblick in alle Schwierigkeiten und die volle Tiefe eines Problems gewähre, daß wir aber „in diesen scharfsinnigen Einzelanregungen mehr wie in dem Ueberblick über die Consequenz und Widerspruchslosigkeit seiner Gesammtanschauung" die hervorragenden Verdienste Lotze's zu suchen haben.*) Wir möchten dabei nur dem Prädikat der Tiefe eine Restriktion beifügen. Lotze gehört zu den mehr scharfen, als tiefen Geistern. Aber er hat eine Reihe philosophischer Probleme in sehr scharfsinniger Weise beleuchtet, wenn auch nicht gelöst. Als Naturforscher von strenger Empirie ausgehend, lehnt Lotze an Kant sich an, aber auch an Herbart und Leibnitz; mit Spinoza lehrt er die substanzielle Einheit alles Seins; er setzt mit Fichte, Schelling, Hegel, Weiße sich auseinander und endet gleich Platon mit der Idee des absolut Guten, das Lotze als All-Persönlichkeit bestimmt. Mit Kant theilt Lotze die Voraussetzung der bloßen Phänomenalität der Sinnenwelt; aber er unterscheidet sich von Kant dadurch, daß er auch dem theoretischen Denken eine Erkenntniß des Dings an sich vindicirt. Mit den Naturforschern nimmt er eine unendliche Vielheit von einfachen Wesen an, die der Sinnenwelt zu Grunde liegen, und nennt dieselben nach Herbart's Vorgang die Realen; aber die Realen sind nach Lotze seelenartig, Geister, weil für sich seiende Wesen, und die Vielheit der Realen ist von der absoluten, all-einen Substanz umfaßt. Denn nur unter der Voraussetzung der substanziellen Einheit alles Seienden ist nach Lotze das begreiflich, was wir Wechselwirkung der verschiedenen Dinge nennen, die Einwirkung eines Dinges auf das andere.**) Ist aber alles Seiende in einer Substanz verknüpft, so werden damit die Realen zu Aktionen und Modifikationen des einen unendlichen Wesens.***) Alles Seiende ist in Wahrheit nur Ein unendliches Wesen, das in den einzelnen

*) Dr. O. Caspari, Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Breslau 1883. S. 4. 53.

**) Lotze, Mikrokosmus. III. Bd. 3. Aufl. S. 488f.

***) Ebenda S. 548.

Dingen seine stets gleiche mit sich identische Natur in zusammenhängenden Formen ausprägt.*) Was uns demnach als transeuntes Wirken eines Dings auf das andere erscheint, ist vielmehr nur ein immanentes Wirken des Einen unendlichen Wesens in sich selbst.

So lehrt die theoretische Philosophie als der Inbegriff dessen, was der Philosophie theoretisch erweisbar ist. Was in derselben entwickelt wird, nennt Lotze die theoretische Weltbetrachtung**), die Verstandes-Weltansicht oder die Weltansicht der Vernunft.***) Hievon ist ein anderes Gebiet zu unterscheiden, welches dasjenige umfaßt, was der Weltansicht der Vernunft zur Ergänzung dient, aber einer theoretischen Beweisführung nicht fähig ist†), nämlich das Gebiet der religiösen und sittlichen Wahrheit. Hier wird auf Grund eines unmittelbaren Vernunftgefühls, nämlich eines uns ursprünglich mitgegebenen Schätzungsvermögens des Werthvollen, angenommen, daß das Ideal, das Höchste und Werthvollste, nicht ein bloßer Gedanke sei, sondern Wirklichkeit haben müsse: der Begriff der unendlichen Substanz, bei welchem die theoretische Weltbetrachtung anlangte, wird mit dem religiösen Begriff des lebendigen Gottes identificirt††), und die All-Eine Substanz als das absolut Gute und als All-Persönlichkeit bestimmt.

Dies sind die Grundgedanken der Lotze'schen Philosophie.

Es sind schwere Widersprüche, in welche Lotze sich verstrickt zeigt. Die Realen sind Modifikationen der All-Einen Substanz, gleichwohl soll ihr Wesen gerade in ihrem Fürsichsein bestehen. Nun ist aber der Modus nach der bekannten, mit Grund nicht anzufechtenden Definition Spinoza's das, was nicht in sich, sondern in einem Anderen ist.†††) Wird das für sich Seiende als Modifikation, somit als Modus bestimmt, so hat es kein Insichselbstsein, sondern ist substanziell eins mit dem, dessen Modus es ist; also ist es nicht das Fürsichseiende, sondern das in einem Anderen Seiende. Wird aber umgekehrt das Fürsichsein der Realen festgehalten, dann sind sie nicht Modifikationen

*) Lotze, Mikrokosmus. III. Bd. 3. Aufl. S. 488.

**) Ebenda S. 562.

***) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie. 1882. § 89. § 3. Zweite Auflage. 1884. § 80.

†) Grundzüge der Religionsphilosophie. 1. Aufl. S. 4. Ebenda § 83. 2. Aufl. § 74.

††) Mikrokosmus. 3. Aufl. III. Bd. S. 561. Grundzüge der Religionsphilosophie. 1. Aufl. § 22.

†††) Spinozae Ethices Pars prima. Def. III u. V.

der absoluten Substanz, und eine substanzielle Einheit alles Seins, wie Lotze sie lehrt, läßt sich nicht mehr behaupten. Ein weiterer Widerspruch liegt darin, daß die theoretische Philosophie das Absolute lediglich als absolute Substanz begreift. Wird das Absolute als die bloße Substanz gedacht, so wird es nicht als das Absolute gedacht; denn wenn es die bloße Substanz alles Seienden ist, so sind die endlichen Wesen seine nothwendigen Affektionen und Modifikationen; also ist es durch das Endliche bedingt und bestimmt, somit ein Absolutes, das bedingt ist durch das Nicht-Absolute, ein Begriff, der sich selbst aufhebt. Auch hat es als die bloße Substanz alles Seienden kein eigenes Sein; denn es existirt nicht an sich selbst, sondern nur in seinen Modis, deren Substanz es ist; also hat es kein anderes Sein, als das Sein dessen, das es nicht ist, d. h. dessen, das zwar substanziell mit ihm identisch ist, aber nicht sein eigentliches Sein, sein Insichselbstsein ausmacht, sondern nur als seine Modifikation ihm anhaftet. Es kann nicht dasjenige sein, was doch nur ein Modus desselben ist; aber ebensowenig hat es ein von der Vielheit seiner Modifikationen verschiedenes Sein, da es keine andere Existenz hat als in seinen Modis. Also löst der Begriff der bloßen Substanzialität des Absoluten sich selbst auf. Es ist somit eine Nothwendigkeit des theoretischen Denkens, über den Begriff der bloßen Substanzialität des Absoluten hinaus und zum Begriff des absoluten Subjekts, der absoluten Persönlichkeit fortzugehen. Die Nöthigung hiezu erwächst dem theoretischen Denken auf seinem eigenen Wege, sie ist nicht erst eine nachträgliche Forderung des Gefühls oder Gemüths oder des Wahrnehmungsvermögens der Werthe. Ohnehin kann Lotze das „Eine wahrhaft Reale" oder, wie er es gleichfalls nennt, das „unendliche, Alles umfassende Reale", d. h. die absolute Substanz nicht mit Spinoza als Einheit von Denken und Ausdehnung, von Geist und Materie auffassen, da Lotze die bloße Phänomenalität der Materie lehrt. Auch erklärt Lotze selbst es für völlig unmöglich, mit den monistischen Systemen für Bewußtes und Unbewußtes, für Geist und Materie ein höheres Princip wirklich vorzustellen, das beide aus sich begründe, selbst aber keines von beiden, weder Geist noch Materie, weder Bewußtes noch Unbewußtes wäre. *)[8] In Wahrheit existirt nach Lotze nichts als die Realen, deren Wesen in ihrem Fürsichsein, also ihrer Geistigkeit liegt, und das unendliche, sie alle umfassende Reale. Sind die ersteren

*) Grundzüge der Religionsphilosophie. 1. Aufl. § 25.

geistiger Art, so kann das Unendliche, in welchem sie ihren Grund haben, gleichfalls nur als Geist zu denken sein. Ist es aber Geist, dann ist es nicht bloße Substanz, nicht bloßes Insichsein, sondern Seinselbstsein, Subjekt, Persönlichkeit, man müßte denn mit Hartmann das höchste Wesen als unbewußten Geist auffassen wollen, wogegen doch Lotze selbst bemerkt, es sei durchaus nicht zuzugestehen, daß der Begriff eines unbewußten Geistes als Ausdruck für die Natur des höchsten Wesens etwas Wirkliches bedeuten könne, und es sei gar nicht zu sagen, worin sich die Geistigkeit eines von Natur bewußtlosen geistigen Lebens überhaupt noch zeigen könne.*) Daraus erhellt aber, daß schon die theoretische Philosophie bei der Lehre von der Persönlichkeit Gottes anlangt. Lotze trennt diese Lehre von der Weltansicht der Vernunft, sie ist ihm ein Supplement, eine Ergänzung des rein theoretischen Denkens. Indem er nun aber die Persönlichkeit Gottes als All-Persönlichkeit auffaßt, hat er zu den Widersprüchen des substanzialistischen Pantheismus, über welche seine theoretische Philosophie nicht hinauskommt, in der praktischen Philosophie auch noch die Widersprüche des Persönlichkeitspantheismus hinzugefügt.[4]

Zwar meint Lotze die Gedankenkreise des Pantheismus um deßwillen weit von sich weisen zu können, weil dem Pantheismus als Sein gelte, was in Wahrheit nur als Erscheinung denkbar sei, nämlich die räumliche Welt mit ihrer Ausdehnung, ihren Gestalten, ihren unablässigen Bewegungen; nur so habe es demselben möglich dünken können, „die geistige Welt als eine vereinzelte Blüthe an dem starken Stamme materieller blind wirkender Realität zu fassen".**) Aber mit letzterer Bemerkung imputirt Lotze dem Pantheismus, was nur den Materialismus trifft. Niemals hat der Pantheismus das Princip, aus welchem alles geistige Leben sich ableitet, als „materielle Realität" aufgefaßt. Und wenn Lotze die räumliche Welt nur als Erscheinung betrachtet, so sind ihm doch die vielen Realen, also das, was zurückbleibt, wenn wir Alles, was bloße Erscheinung ist, hinwegdenken — diese sind ihm substanziell eins mit dem einheitlichen Weltgrund. Nicht der Pantheismus ist also damit abgewehrt, sondern eine Form des Pantheismus mit der anderen vertauscht. Auch nach Lotze ist „alles Seiende" „nur Ein unendliches Wesen" ***), die Eine Substanz, welche Alles ist.[5]

Aber auch dieser Begriff, der Begriff der substanziellen Ein-

*) Grundzüge der Religionsphilosophie. 1. Aufl. § 29. 2. Aufl. § 25.

**) Mikrokosmus. III. Bd. S. 568 f.

***) Ebenda S. 488.

heit alles Seienden, der höchste, bei welchem das theoretische Denken anlangen soll, läßt sich auf Lotze's Standpunkt nicht festhalten.

Das Sein der Dinge ist nach Lotze ein Stehen in Beziehungen. Es gehört zu dem Begriff und Wesen des Seienden, in Beziehungen zu stehen; ein beziehungsloses Sein gibt es nicht; das Stehen in Beziehungen ist die einzige Art des wirklichen Seins.*) Und diese Beziehungen sind nichts Anderes als die unmittelbaren inneren Wechselwirkungen, welche die Dinge unablässig austauschen[6].**) Aber Wechselwirkung, so sind wir belehrt worden, ist nur denkbar unter der Voraussetzung einer substanziellen Einheit alles Seins. Worin besteht denn nun das Sein dieses Einen, unter dessen Voraussetzung allein Wechselwirkung der Dinge auf einander möglich ist? Ausdrücklich lehrt Lotze: das, was wir als das Alles Umfassende, als die begründende Einheit alles Weltinhalts, als den Inbegriff aller Dinge anzusehen haben, ist nicht als ruhendes Sein zu fassen; alles ruhende Sein ist vielmehr selbst nur Selbsterhaltung des stets Werdenden; nicht als ruhende Identität mit sich, sondern nur als ewige sich selbst gleiche Bewegung ist das gegebene Sein des wahrhaft Seienden anzuerkennen.***)

Also das wahrhaft Seiende ist stetes Werden, ewige Bewegung. In dieser Beziehung hat Lotze den Fortgang von Spinoza zu Hegel gemacht. Wenn Caspari meint, erst Lotze habe Hegel wahrhaft widerlegt und überwunden†), so wird das zu viel gesagt sein. Denn allerdings hat Lotze Hegel'sche Begriffe in scharfsinniger Weise bekämpft, z. B. den Begriff des reinen Seins††), sowie das ganze Unternehmen Hegel's, logische Begriffe als den Inhalt des Weltdaseins darzustellen. Im vorliegenden Falle aber zeigt sich Lotze vielmehr selbst in die Kreise des Hegel'schen Denkens hineingezogen. Zwar erklärt sich Lotze gegen die Theorie des absoluten Werdens†††), lehrt aber gleichwohl selbst, daß das wahrhaft Seiende ewige Bewegung sei. Es ist der Begriff der absoluten Bewegung, der Gedanke, daß das Seiende nicht ist, sondern wird, und dies sein Werden als die alleinige Wahrheit seines Seins zu begreifen ist — dieser Begriff ist es, den Lotze hiemit

*) Mikrokosmus III. Bd. S. 473 f.

**) Lotze, Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Leipzig 1879. S. 160.

***) Ebenda S. 164. 177.

†) O. Caspari, Hermann Lotze. S. 5 f.

††) Lotze, Grundzüge der Metaphysik. § 11 u. öfter.

†††) Ebenda § 33.

erneuert und zum Begriff der gegebenen Weltwirklichkeit erhoben hat. Hiegegen ist an die Kritik zu erinnern, welche im Alterthum Platon an dem Heraklitischen Princip von dem ewigen Fluß alles Seins in seinem „Theätet" geübt hat, sowie an die Widerlegung, welche in der Neuzeit die Idee des absoluten Processes erfahren hat, die den Grundbegriff der Hegel'schen Philosophie bildet. Weiter aber ist damit der Substanzbegriff aufgegeben. Denn Substanz ist das im Wechsel Beharrende und in diesem Sinne ruhende Identität. Nach Lotze aber ist das einzig Beharrende die Wechselwirkung selbst. Es ist daher nur consequent, wenn ein Schüler Lotze's lehrt: das Seiende ist nicht Substanz, dem Substanzbegriff kommt überhaupt keine Realität zu.*) Die All-Eine Substanz aber war dasjenige, unter dessen Voraussetzung allein eine Wechselwirkung überhaupt als möglich zu denken war. Gibt es keine Substanz, dann gibt es auch keine substanzielle Einheit des Seienden, und die Realen, welche in substanzieller Verbindung gedacht waren, sind ebenso isolirt und ohne die Möglichkeit einer gegenseitigen Einwirkung, wie die Monaden im System von Leibnitz beziehungslos neben einander stehen, und wie die Herbart'schen Realen als absolut einfache Wesen „Inseln ohne Brücke und ohne Schiffe" sind. Jeder Zusammenhang der Dinge müßte dann consequenter Weise geläugnet werden, man müßte denn mit Leibnitz zu der Annahme einer prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen, welche Annahme Lotze selbst doch entschieden abgewiesen hat.**) Die Consequenz dieses substanziellen Pantheismus wäre also das gerade Gegentheil seiner selbst, nämlich ein schrankenloser Pluralismus und Individualismus.

Aber auch auf diesem Punkte ist kein Stillestehen.

Ist einmal angenommen, daß der Begriff des Seins ist, in Beziehung zu stehen, also ewige Bewegung zu sein, dann ist auch die Existenz der Realen nicht mehr zu halten. Denn ihr Begriff ist, das Fürsichseiende zu sein; ist aber das Sein des wahrhaft Seienden stetes Werden und ewige Bewegung, dann gibt es in Wahrheit keine für sich seienden Wesen: sie sind selbst nur Momente der ewigen Bewegung alles Seins, also nicht seiend, sondern immer nur werdend; Einzelwesen können so wenig das im Wechsel Beharrende sein, als eine Alles umfassende Substanz. Sie sind in den Proceß des steten

*) E. Rehnisch, Studien zur Metaphysik. Göttingen 1872. 1. Heft. S. 64.
**) Lotze, Metaphysik. S. 134. Grundzüge der Metaphysik. § 44.

Werdens mit aufgenommen und in denselben mit fortgerissen und in ihm untergegangen. Die All-Eine Substanz ist nicht, und die Realen sind nicht: das allein Seiende ist die ewige Bewegung.

Aber ewige Bewegung als das allein Seiende — das ist ein Begriff, der sich selbst aufhebt. Die Umsetzung alles Seins in Bewegung ist ein Widerspruch in sich selbst. Denn sie ist der Begriff einer Bewegung, nach welchem das, was sich bewegt, schlechthin identisch mit der Bewegung selbst ist, die Idee eines Processes ohne ein Subjekt, dessen Proceß er ist. Wenn aber schließlich auch diesem Begriff, dem Begriff der ewigen Bewegung als dem allein Seienden unmöglich Realität zukommen kann, was bleibt dann von der „Weltansicht der Vernunft" überhaupt noch zurück? Alles, was erst als seiend vor uns stand, hat als Imagination sich erwiesen, und die ganze reale Welt hat in Schein, Wahn, Täuschung sich aufgelöst.

Bestehen bleibt noch das, was der Weltansicht der Vernunft zur Ergänzung dienen soll. Was ist nun freilich eine Ergänzung, von der sich nicht mehr angeben läßt, was das ist, das durch dieselbe ergänzt werden soll? Aber auch wenn wir zugeben würden, daß das Sein der Welt ewige Bewegung sei, so würde der Inhalt der versuchten Ergänzung gleichwohl unhaltbar sein. Mit der Idee einer einheitlichen Substanz alles Seienden ist auch der Begriff der All-Persönlichkeit Gottes gefallen. Denn derselbe war darauf gegründet, daß der lebendige persönliche Gott als identisch mit der All-Einen Substanz gedacht werde. Also kann Gott nicht das wahrhaft Seiende der Welt sein; dies Moment ist aus dem Gottesbegriff auszuscheiden. Damit ist uns aber die Immanenz Gottes verloren gegangen. Denn die Lehre von der Immanenz Gottes hatte ihre Grundlage daran, daß der Begriff des lebendigen Gottes mit dem des inwohnenden Weltgrundes als der substanziellen Einheit alles Seienden, der umfassenden Wesenheit des Weltganzen identificirt ward. Also bleibt uns nur die Annahme eines transscendenten Gottes, von der sich jedoch schwer sagen läßt, welche Bedeutung dieselbe für das Verständniß der Welt noch haben kann, nachdem einmal ausgesprochen ist, daß alle Bemühungen, den Weltlauf aus seinen einfachsten Wurzeln zu begreifen, nicht bloß eine Mannigfaltigkeit ursprünglich gegebener realer Elemente, sondern auch gegebene Bewegungen zwischen ihnen voraussetzen*), daß ferner die Metaphysik die innere Ordnung des Ge-

*) Metaphysik S. 162.

gebenen zu erforschen, nicht das Gegebene von dem abzuleiten hat, was nicht gegeben ist*), und daß wir zu einem lückenlosen Determinismus uns zu entschließen haben, der die Gesammtheit des Weltinhalts bis auf seine geringsten Züge vorher bestimmt denkt**), welche Vorherbestimmung jedoch nicht als ein über der Welt schwebender Rathschluß, sondern als eine in den Dingen selbst liegende Nothwendigkeit aufzufassen ist.

Entweder also wird die theistische Zugabe und Ergänzung als bloße Concession an das Gemüth und als Hemmniß einer einheitlichen Anschauung abgestoßen und zum vollen Monismus fortgegangen, wie Caspari verlangt***), oder es wird die Richtung auf eine wahrhaft theistische Ansicht eingeschlagen, womit aber die ganze Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt eine durchgreifende Aenderung erfahren müßte.

Es sind somit schwere Mängel, die an diesem philosophischen Systeme uns entgegentreten. Bei allem eminenten Scharfsinn im Einzelnen und allem edlen Wollen fehlt doch der einheitliche Guß, die Gestaltung aus einem einheitlichen Princip. Auf empiristischer und Kantischer Grundlage wird eine Ausgleichung der mannigfachsten Gegensätze versucht. Der Herbart'sche Pluralismus wird mit dem Spinozismus, der Spinozismus mit dem Hegelianismus, der Idealismus mit der mechanischen Naturbetrachtung und der Theismus mit dem Pantheismus verschmolzen. Aber das System geräth damit in ein unsicheres Schwanken zwischen Pluralismus und Monismus, zwischen Substanzialismus und der Idee der absoluten Bewegung, zwischen der Idee des persönlichen Gottes und der monistischen Idee eines einheitlichen Weltgrundes, zwischen Idealismus und Mechanismus. Alle diese Gegensätze sind hier verbunden, aber ohne ein gemeinsames Princip, in welchem sie als Momente einer einheitlichen Gesammtanschauung begriffen wären. Insofern hat die Lotze'sche Philosophie einen mehr synkretistischen, als wahrhaft schöpferischen Charakter. Die Kraft wahrer Spekulation ist erlahmt. Es ist ein geistvoller, umfassender Eklekticismus, der das Erbe der Vergangenheit angetreten hat. Die verschiedenartigsten Gegensätze reichen sich in demselben friedlich die Hand, so lange sie in der edlen, reichen, vielseitigen Subjektivität des Autors verbunden und in derselben zur Ruhe gesetzt sind. Indem sie aber

*) Metaphysik S. 163.

**) Ebenda S. 135.

***) Caspari, Hermann Lotze. VI. Abschnitt.

objektiv heraustreten, gegen einander rege und lebendig werden und ihre Consequenzen ziehen, erweisen sie sich als feindliche Elemente, welche die Einheit der Gesammtanschauung zersprengen und sich gegenseitig negiren.

Capitel 2. **Die Erkenntnißlehre Lotze's.**

Aus dieser kritischen Ueberschau über die Grundgedanken der Philosophie Lotze's ergibt sich das Verständniß seiner Erkenntnißlehre, da dieselbe nicht das dem materiellen Inhalt seines Systems Vorausgehende ist, sondern im Zusammenhang desselben selbst erst erwächst.

Lotze tritt in Gegensatz gegen Kant. Er hat kein Genüge an dem nur immanenten Wahrheitsbegriff Kant's. Er will das theoretische Denken nicht bloß in das Subjekt und dessen eigene Bestimmungen gebannt wissen; sein Standpunkt ist nicht der kritische Idealismus, Lotze ist kritischer Realist gleich Herbart: er will zur Erkenntniß des dem Bewußtsein Transscendenten, dessen, was unabhängig vom Bewußtsein ist, des wahrhaft Objektiven und Realen, des Dings an sich vordringen. Die Dinge an sich selbst sind ihm Aktionen der absoluten Substanz. Hinter der Sinnenwelt steht die All-Eine Substanz, und die Dinge in ihrer Wahrheit sind seelenartige Wesen, welche sich zur absoluten Substanz als deren eigene lebendige Akte und Zustände verhalten.

Aber was wird damit aus der Sinnenwelt? Diese ist bloße Erscheinung und zwar nicht objektive Erscheinung, sondern Erscheinung in lediglich subjektivem Sinne. Lotze drückt seine Zustimmung zu der Lehre Kant's von der Idealität des Raumes aus: „Raum und alle räumlichen Beziehungen sind lediglich Formen unsrer subjektiven Anschauung, unanwendbar auf die Dinge und auf die Verhältnisse der Dinge, welche die bewirkenden Gründe aller unsrer sinnlichen Einzelanschauungen sind.“ *) Ist aber Raum und Räumlichkeit nur Form unsrer subjektiven Anschauung, so ist alles im Raum Angeschaute mit dem Raum selbst nur in uns, außer uns aber nirgend anzutreffen. Gleicherweise ist die Zeit Form unsrer Anschauung: die räumlich-zeitliche Welt ist Erscheinung.**) Weiter aber tritt Lotze für die Lehre der mechanischen Naturansicht ein, daß jede Empfindung das eigene Erzeugniß unsrer Seele sei, angeregt zwar von äußeren Eindrücken,

*) Mikrokosmus. III. Bd. S. 491.

**) Grundzüge der Metaphysik. § 77.

aber weder diesen, noch den Dingen ähnlich, von denen sie ausgingen. Er findet es vergeblich, gegen diese Lehre die Realität der sinnlichen Erscheinungen zu vertheidigen. Alle sinnlichen Empfindungen haben nur den einen Ort ihrer Existenz, das Bewußtsein, und nur die eine Art ihrer Existenz, ein Zustand dieses Bewußtseins zu sein.*) Es ist ein bloßes Vorurtheil, zu meinen, Sinnlichkeit und Erkenntniß sei nur dazu vorhanden, die Gestalt der Dinge, wie sie sind, unsrem Bewußtsein abzubilden. Sein und Erkennen stehen sich nicht so gegenüber, als liege dem letzteren nur ob, die schon fertige Welt im Wissen noch einmal zu wiederholen.**) „Es ist Vorurtheil, daß die Welt noch ohne das Geisterreich fertig und in ihrem Effektivbestande abgeschlossen sei, und daß das Vorstellungsleben der Geister nur eine Art von halbmüßiger Zugabe sei, durch welche nicht der Inhalt der Welt vermehrt, sondern der fertige Inhalt derselben nur noch einmal abgebildet würde.“ Das Vorstellen der Geister ist nicht bestimmt, Dinge abzubilden, sondern die „Dinge“ (soweit jetzt dieser Name überhaupt noch Bedeutung hat) sind dazu da, „um durch ihre Einwirkungen den Vorstellungsverlauf der Geister zu erzeugen, der folglich seinen Werth in sich selbst und in seinem eigenen Inhalt, nicht in seiner Uebereinstimmung mit einem objektiven Thatbestand hat.“ ***)[7] Die Erkenntniß bildet nicht eine schon da seiende Welt ab, sondern die gesammte Sinnenwelt als solche ist Produkt unsres eigenen Geistes und nur in unsrer Vorstellung vorhanden. „Nur als Formen oder Zustände eines Anschauens oder Wissens läßt sich der Inhalt der sinnlichen Empfindung, lassen sich Licht und Farbe, Ton und Duft begreifen.“ Fruchtlos dagegen würde jeder Versuch sein, das, was nur als innerer Zustand irgend eines Empfindens denkbar ist, als eine äußerliche Eigenschaft an empfindungslose Dinge zu heften.†) Die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt besteht nur für persönliche Geister, und die ganze unsrem Bewußtsein vorschwebende Weltanschauung ist nur Erzeugniß eines geheimnißvollen gesetzlichen Spiels unsrer Einbildungskraft und hat keine andere Wirklichkeit als die einer Erscheinung in uns.††)

Wenn nun aber in der Erfahrung nichts weiter gegeben ist, als

---

*) Mikrokosmus. I. Bd. S. 390 f.
**) Ebenda S. 394 f.
***) Grundzüge der Metaphysik. § 85.
†) Mikrokosmus. I. Bd. S. 398.
††) Ebenda III. Bd. S. 623 u. 528.

das sinnlich Wahrnehmbare, wie soll es gleichwohl zu einer Erkenntniß dessen kommen, was nicht erfahrbar ist, nämlich dessen, was der Erscheinung zu Grunde liegt? Denn daß eine Realität außer uns existirt, durch deren Einwirkung unsrem Geiste die Welterscheinung ersteht, dies ist dabei immer vorausgesetzt. Welches ist nun diese Realität? Was ist das Subjekt der Erscheinung? Was ist das, was positiv das Wesen der Dinge ausmacht? Dies läßt sich nur durch einen Rückschluß ermitteln. Sollen die Dinge den Dienst leisten, den wir von ihnen fordern, nämlich Mittelpunkte von Wirkungen zu sein, so müssen sie auch leiden, also eine Veränderung innerer Zustände erfahren können; sie müssen die Fähigkeit haben, zu wirken und zu leiden und in der Veränderung ihrer Zustände sie selbst zu bleiben. Wie sollen sie das vermögen? Der Geist ist das einzige Beispiel, an welchem wir von der Lösung dieser Aufgabe eine Erfahrung machen können. Er allein hat veränderliche Zustände, die dennoch seine Identität nicht aufheben. Wenn es also Dinge geben soll mit den Eigenschaften, die wir von ihnen verlangen, so müssen sie mehr als Dinge sein; nur durch Theilnahme an diesem Charakter der geistigen Natur können sie jene allgemeinen Forderungen der Dingheit erfüllen; sie müssen also Wesen sein, welche in verschiedenen Abstufungen mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, das für sich sein, theilen.*)

Also läßt sich nach Lotze allerdings sagen, was das Ding an sich ist: die Dinge an sich selbst sind Geister, Seelen. Welches ist nun aber das Verhältniß zwischen Ding an sich und Erscheinung? Die Erscheinung ist nicht das den Dingen, wie sie an sich sind, Anhaftende, nicht die Manifestation der Dinge selbst, sie ist lediglich das in's Subjekt Fallende, lediglich unsre Vorstellung, und diese Vorstellung ist nicht Abdruck einer unabhängig von unsrem Bewußtsein bestehenden objektiven Realität, nicht die Wiederspiegelung der letzteren im wahrnehmenden und erkennenden Subjekt. „Außer uns vorhanden ist eine unbestimmte Anzahl realer zum Wirken und Leiden fähiger Wesen", nicht räumlich, sondern durch die Differenz ihrer Natur von einander geschieden und auf einander bezogen, vergleichbar den Tönen eines Akkords, die auch zusammen und von einander geschieden sind, aber nicht in räumlichem Sinne. Erst unsre Seele übersetzt die von ihnen empfangenen Eindrücke in die Sprache räumlicher Anschauung,

*) Mikrokosmus. III. Bd. S. 531 ff. Metaphysik S. 187 f. Grundzüge der Metaphysik § 83 f. Grundzüge der Religionsphilosophie § 24.

in welcher die intelligiblen Beziehungen der Dinge symbolisch ausgedrückt werden. Die Verhaltungsweisen des materiell Realen, dessen physische Thätigkeiten, wie Widerstand, Anziehung oder Abstoßung, sind in Wahrheit nur die Consequenzen innerer Zustände der Dinge, welche völlig unsren geistigen Zuständen verwandt sein können. Nur demjenigen Geiste, welcher sich dieselbe in der Sprache seiner räumlichen Anschauung symbolisirt, erscheinen sie als etwas Besonderes, dem geistigen Leben Fremdes.*) Die Erscheinung ist also nicht die objektive Erscheinung der Dinge selbst, sondern ein ausschließlich in uns vorhandenes Symbol derselben. Und dies Symbol gibt kein Abbild der Sache selbst. Unsre Erkenntniß bildet nicht die Objekte ab.**) „Durch keine sinnliche Qualität erkennen wir eine objektive Eigenschaft der Dinge, keine von ihnen kann ein Abbild der Dinge, sondern jede kann nur eine Folge der Einwirkung derselben sein." „Jede Sinnesempfindung, wie z. B. Farbe, ist nur die subjektive Form, in welcher eine durch äußeren Einfluß erlittene Erregung unsres eigenen Wesens uns zum Bewußtsein kommt." Unsre Empfindung bildet nicht Reales ab. Aber auch „in den Formen der Verknüpfung, in welcher verschiedene Empfindungen neben oder nach einander uns zugeführt werden", kommen uns nicht bestimmte Relationen der einzelnen realen Dinge unter einander zur Wahrnehmung. Denn die allgemeinen Formen von Raum und Zeit, innerhalb deren alle jene speciellen Verbindungsformen der mannigfachen Eindrücke verzeichnet werden, sind gleichfalls nur Formen unsrer Anschauung, in denen wir die an sich nicht anschaulichen Wechselbedingungen der Dinge wahrnehmen. Die räumlich-zeitliche Welt ist also Erscheinung, das Wesen, welches ihr entspricht und sie in uns hervorbringt, ihr selbst unähnlich. Ebenso sind aber auch die logischen Gesetze unsres Denkens doch nichts weiter als bestimmte Arten und Formen der Thätigkeit unsrer Vernunft, d. h. unsre Seele ist „von Natur so geartet", daß, wenn im Bewußtsein verschiedene Vorstellungen in mancherlei Beziehungen gegeben sind, „diese Thatsache einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen für sie ein Reiz wird, in diese Vorstellungen einen inneren Zusammenhang hinein zu interpretiren, d. h. den Inhalt der einen z. B. als Ursache des Inhalts der anderen anzusehen." ***)

*) Grundzüge der Religionsphilosophie. § 27 u. 28.
**) Grundzüge der Metaphysik. § 92.
***) Ebenda § 77.

Hienach ist klar, daß Ding an sich und Erscheinung in der Lotze'schen Philosophie ebenso auseinanderfallen, wie in der Kantischen: Es ist nicht so, daß wir die Dinge, wie sie an sich selbst sind, in den Erscheinungen erkennen. Denn die Erscheinung ist nicht Erscheinung der Dinge selbst, sondern das Produkt unsrer Sinnesthätigkeit, nur durch eine Einwirkung der Dinge auf uns veranlaßt. Der ganze Erkenntnißproceß, wie er in unsrem Geiste verläuft, wird zwar angefacht durch eine äußere Einwirkung, durch einen Reiz, der auf unser Empfindungsvermögen geübt wird, aber setzt sich ausschließlich aus Faktoren zusammen, welche dem Subjekte angehören; denn nicht der Reiz, welchen unser Empfindungsvermögen erfährt, ist das für unser Erkennen Gegebene; nicht dieser Reiz wird Objekt unsrer Erkenntniß, sondern lediglich die Empfindung, die durch denselben erweckt wird. Die Empfindung aber, die sinnliche Anschauung, in welcher die Mannigfaltigkeit der Empfindungen verknüpft wird, sowie die logischen Gesetze, nach welchen wir das in der Empfindung Gegebene denkend auffassen, dies alles gehört ausschließlich dem Subjekte an. Die Beziehung, in welcher unser Erkennen zu den realen Dingen steht, ist durch die Empfindung vermittelt, welche zwar einen Reiz von denselben empfängt, aber nichts Reales abzubilden vermag. Also ist unser Erkennen ein durchaus subjektives. Der Erkenntnißproceß läuft in uns nach Bedingungen ab, die in der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens liegen; draußen aber steht, unerreicht für unser Erkennen, die Welt der realen Dinge.

Sind aber Ding an sich und Erscheinung in der angegebenen Weise von einander getrennt, dann ist das Ding an sich unerkennbar. Lotze bekennt sich zu der Lehre von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung. Wir können, lehrt derselbe, die Dinge nicht sehen, wie sie sind, wenn wir sie nicht sehen, nicht wie sie in ihrem unbeobachteten Sein-an-sich sind. Wir können sie immer nur so sehen, wie sie aussehen, wenn wir sie sehen, und für uns, die Sehenden.*) Aber auch unsre Erkenntniß ist nach Lotze durchgängig subjektiv; sie ist eine Erkenntniß, die ihren Gegenstand stets verfehlt, deren Werth somit nicht in der Uebereinstimmung mit einem objektiven Thatbestand gesucht werden darf.**) Also nicht nur nicht sehen können wir die Dinge, wie sie sind, wenn wir sie nicht sehen: wir können sie auch nicht erkennen, wie sie sind, wenn wir sie nicht erkennen. Das

*) Metaphysik. S. 182. — Grundzüge der Metaphysik § 85.

**) Grundzüge der Metaphysik § 85.

Ding an sich erkennen wollen, ist hienach ein Widerspruch in sich selbst, denn unser Erkennen ist an die Bedingungen des Erkennens gebunden, die in der Natur unsres Erkenntnißvermögens gegeben sind; der Versuch eines über die bedingenden Faktoren unsrer Erkenntniß hinausgreifenden Erkennens hat so viel Sinn, als zu meinen, in der Sinneswahrnehmung der Einrichtung unsrer Sinne entbehren zu können, also ohne Augen sehen und ohne Ohren hören zu wollen. Unsre Erkenntniß der Dinge kann „nicht darin bestehen, daß sie in uns selbst hereintreten, sondern nur darin, daß sie auf uns wirken. Die Produkte dieses Wirkens aber können, als Affektionen unsres Wesens, ihre Form nur von unsrer Natur empfangen.“ Alle Theile unsrer Erkenntniß, alle unsre Erkenntnißelemente, die Empfindungen, die reinen Anschauungen und die reinen Verstandesbegriffe, sind demnach durchaus subjektiv.*) Ausdrücklich lehrt Lotze, daß „alles unser Denken“ nur die Vorstellungen, welche das in der Empfindung, im Gefühl oder auf andere Weise Erlebte bezeichnen, unter einander in formalen Verhältnissen verknüpft.**) Wenn nun aber die Gegenstände der Wahrnehmung und Erscheinung, auf welche wir die logischen Begriffe anwenden, nicht real existiren, so haften auch die logischen Gesetze selbst nicht an realen Dingen, sie sind nicht ein Nachdenken der realen Beziehungen der Dinge selbst, nicht eine ideale Reproduktion derselben, sondern lediglich subjektive Bestimmtheiten unsres Geistes. Ein Erkennen der Dinge an sich ist also sowohl ästhetisch, d. h. in Ansehung unsrer Sinnlichkeit, als logisch, d. h. in Ansehung der Natur unsrer Denkgesetze eine Unmöglichkeit und ein Widerspruch in sich selbst.

Ist aber der erkennende Geist gegen die objektive Wirklichkeit in der angegebenen Weise isolirt, dann kann es wenig verfangen, wenn Lotze gleichwohl die Gewißheit des Glaubens ausspricht, daß die Denknothwendigkeiten unsres Geistes mit der Wirklichkeit übereinstimmen.***) Nachdem sich gezeigt hat, daß die Gesetze, nach welchen wir die Dinge denken, nicht an den Dingen haften, nicht die Gesetze der Dinge selbst sind, sondern die subjektive Bestimmtheit unsres Geistes, die unvermeidliche Gewohnheit unsrer geistigen Organisation, ist es ein Widerspruch, anzunehmen, beide stimmten doch zusammen, was nichts anderes heißen könnte, als daß die Gesetze, nach denen wir die Dinge denken, doch dasjenige sind, wovon gezeigt ward,

*) Grundzüge der Metaphysik. § 79.

**) Ebenda § 89.

***) Metaphysik. S. 183.

daß sie es nicht sind, nämlich die Gesetze der Dinge selbst. Lotze macht geltend, daß die Dinge nicht in uns hereintreten, sondern auf uns wirken, daß aber die Wirkung, die sie in uns hervorbringen, durch die Art unsrer geistigen Organisation bestimmt sei. Zu letzterer zählen aber die logischen Gesetze unsres Denkens ebenso, wie die Empfindung und die Form der sinnlichen Anschauung. So vergeblich es nun wäre, den gewissen Glauben auszusprechen, daß unsre Raumanschauung und unsre Sinnesempfindung, wie z. B. Farbe und Geruch, mit der Wirklichkeit zusammenstimmen, während doch gezeigt worden war, daß die Empfindung nichts Reales abbildet, und die Formen unsrer sinnlichen Anschauung keine Anwendung auf die Dinge selbst erleiden, so wenig läßt sich annehmen, daß die Gesetze, durch welche unser Denken bestimmt ist, eine Wirklichkeit außer uns haben, da in der Einwirkung, die wir von den Dingen erfahren, nicht die objektiven Beziehungen der Dinge selbst in unsrem Geist sich wiederspiegeln. Die Behauptung von der durchgängigen Subjektivität aller unsrer Erkenntniß wird von Lotze damit begründet, daß die Wirkung, welche die Dinge auf uns üben, durch die Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens bestimmt ist; also ist dabei vorausgesetzt, daß unser Erkenntnißvermögen so eingerichtet ist, daß seine Gesetze von denen der Wirklichkeit verschieden sind; andernfalls wäre der angeführte Umstand nicht tauglich, die Subjektivität unsrer Erkenntniß zu begründen. Verhält es sich aber so, dann ist es nicht ein Gegenstand gewissen Glaubens, vielmehr muß es nach Lotze's eigener Lehre unglaublich und unmöglich erscheinen, daß die Denknothwendigkeiten unsres Geistes mit der Wirklichkeit übereinstimmen.

Somit bleibt uns nicht einmal der Glaube an eine Uebereinstimmung der Denknothwendigkeiten unsres Geistes mit der realen Wirklichkeit. Was die Dinge an sich selbst sind, bleibt schlechthin unerkennbar. Wie sollten sie uns erkennbar sein? Selbstverständlich können sie niemals in der sinnlichen Anschauung gegeben sein; sonst wären sie nicht Ding an sich, sondern Erscheinung. Aber auch durch reines, unsinnliches, anschauungsloses Denken, wenn es ein solches gibt, sind sie nicht zu erreichen. Denn die Gesetze unsres Denkens sind nach Lotze nichts weiter als bestimmte Arten und Formen unsrer Vernunftthätigkeit. Indem das Ding an sich denselben unterstellt wird, hat es bereits aufgehört, Ding an sich zu sein, und ist zum Ding für uns geworden. Somit ist es auch durch reines Denken nicht erkennbar, und aus demselben Grunde kann auch durch irgend welches Schluß-

verfahren von der gegebenen Erscheinung aus seine Natur sich nicht ermitteln lassen. Vielmehr da nach Lotze die Erscheinung nicht etwa die umhüllende Schale ist, welche das Ding an sich als ihren Kern in sich schließt, sondern lediglich unsre Vorstellung ist und keinerlei Realität außer uns besitzt, so sind Erscheinung und Ding an sich schlechthin getrennt; und da alle Elemente, aus denen unsre Erkenntniß sich zusammensetzt, lediglich subjektiver Natur sind, so fehlt uns zu einer Erkenntniß des Dings an sich jede Möglichkeit.

Gleichwohl sucht Lotze eine Erkenntniß der Dinge an sich zu gewinnen. Er findet, daß dieselben jedenfalls wirkungs- und leidensfähig sind, und indem er untersucht, wie dieselben beschaffen sein müssen, wenn sie Subjekt dieser beiden Prädikate sein sollen, kommt er zu dem Schluß, daß sie nach Analogie unsrer Seele, also als seelenartige Wesen zu denken seien. Das Illusorische dieses Schlusses liegt auf der Hand. Denn indem die subjektiven Formen unsres Denkens auf das Ding an sich angewendet werden, ist es nicht mehr Ding an sich; also läßt sich auch nicht sagen, was es an sich selbst sei, losgelöst von dem, was, indem dasselbe Objekt unsres Erkennens wird, unser Erkenntnißvermögen hinzubringt. Eine solche Loslösung ist um deßwillen unmöglich, weil sie nur mittelst unsres Erkenntnißvermögens versucht werden könnte, somit nur so, daß wir dasjenige nothwendig hinzubringen, wovon wir das Ding an sich loslösen wollten.

Also schon der Versuch einer erkenntnißmäßigen Bestimmung dessen, was das Ding an sich sei, muß nach Lotze'schen Voraussetzungen überhaupt als ein Widerspruch in sich selbst betrachtet werden. Indem nun aber das Ding an sich als Seele bestimmt wird, ergeben sich weitere Widersprüche und Unmöglichkeiten. Denn ist unsre Erkenntniß durchgängig subjektiv, nicht mit dem objektiven Thatbestand übereinstimmend, so gilt dies auch in Bezug auf die Seele, sofern sie sich selbst Objekt wird. Zwar lehrt Lotze, daß im Selbstbewußtsein das Ich als Träger des inneren Lebens unmittelbar erlebt werde*), daß es „eine unmittelbare Erfahrung" gibt, durch welche zuerst „der Unterschied zwischen Ich und Du erlebt und offenbar wird", und daß die Form dieses Erlebens in dem Gefühl des Interesses, der Lust und Unlust bestehe.**) Allein auch in diesem Erleben, Erfahren oder Fühlen ist das Subjekt sich nicht Noumenon, sondern Phänomenon, weil es darin der Form der Perception unterstellt wird, die durch

*) Mikrokosmus, III. Bd. S. 543.

**) Grundzüge der Religionsphilosophie. § 33.

seine eigene Organisation bedingt ist. Mit Recht hat Lange betont, der Eckstein der Kantischen Vernunftkritik sei, daß wir sogar uns selbst nicht erkennen, wie wir an sich sind, sondern wie wir uns erscheinen.*) Die ausschließliche Subjektivität aller unsrer Erkenntnißelemente mit Kant behaupten, dann aber doch annehmen wollen, daß wir aber unsre Seele in ihrem Ansich erkennen, dies ist ein handgreiflicher Widerspruch. Es ist völlig unmöglich, daß wir, während wir keinen Weg finden, das Ding an sich zu erkennen, doch uns selbst, sofern wir Ding an sich sind, erkennen und dann im Stande sein sollen, durch den Begriff, den wir von uns selbst gewinnen, die Natur des Dings an sich überhaupt uns verständlich zu machen. Denn dasselbe, was zwischen uns und den Dingen an sich steht, nämlich die Subjektivität unsres Empfindens und Erkennens, stellt sich auch zwischen uns, sofern wir empfindendes und erkennendes Subjekt sind, und unser eigenes Ansichsein. Die Seele ist, sofern sie sich Objekt wird, sich gleichfalls nur Erscheinung. Ob den Erscheinungen des Seelenlebens eine Seele als Ding an sich, als reale Substanz, zu Grunde liege, bleibt unausgemacht. Und wenn eine solche ihnen zu Grunde liegt, so vermögen wir sie unmöglich zu erkennen: ihr Wesen bleibt uns gänzlich unbekannt. Indem also die Lösung der Frage, was die Dinge sind, sofern sie real außer uns existiren, in der Antwort gesucht wird, die Dinge seien seelenartig zu denken, so übertragen wir damit nur die Vorstellung einer uns völlig dunklen und unbekannten Größe, die Vorstellung eines Gegenstandes, über den wir ganz und gar nichts wissen können, auf die Dinge außer uns in ihrem Ansichsein. Besteht aber der Versuch, das Wesen der letzteren zu erklären, darin, daß wir angeleitet werden, sie nach Analogie eines uns völlig unbekannten Gegenstandes zu denken, so ist dies eine Erklärung, welche nichts erklärt, sondern nur das Eingeständniß enthält, daß wir über die Dinge an sich nichts wissen können. Es ist ein vergeblicher Versuch, das Dunkel, das das Ding an sich umgibt, mit dem Dunkel eines uns völlig unbekannten Gegenstandes erleuchten zu wollen.

Soll aber in diesem Erklärungsversuch die Seele nicht in ihrem Ansich, sondern nur als Erscheinung aufgefaßt werden, also dies, daß sie Subjekt ihrer Zustände ist, von der Seele nur, sofern sie Erscheinung ist, prädicirt werden, so wird, indem die Dinge an sich nach Art der Seelenerscheinung gedacht werden, eben hiedurch das, was als

*) Lange, Geschichte des Materialismus. 3. A. 2. B. S. 60. cf. ersten Abschn. Zweite Hälfte, Cap. 2 dieser Abhandlung. S. 80.

Ding an sich gemeint war, nämlich die real außer uns existirenden Dinge, selbst nur als Erscheinung vorgestellt. Also das, was aller Erscheinung zu Grunde liegen soll, und dessen Natur erklärt und bestimmt werden soll, wird, indem es in seinem Ansichsein verständlich gemacht werden soll, vielmehr selbst zur bloßen Erscheinung herabgesetzt, womit dieser Erklärungsversuch das, was er erklären will, selbst verneint und aufhebt.

Entweder also wird bei diesem Versuch, die Natur des Dings an sich zu bestimmen, die Seele als Ding an sich gedacht: dann können wir nichts von ihr wissen. Oder die Seele ist nur insofern gemeint, als sie sich Erscheinung ist, dann werden durch die Uebertragung des Begriffs der Seele auf die Dinge an sich diese letzteren selbst in ihrem Ansichsein negirt.

Weiter aber, auch wenn wir uns die Dinge als Seelen der niedrigsten Ordnung vorstellen wollten, so darf doch der Seele als solcher die Möglichkeit eines willkürlichen Wirkens nicht abgesprochen werden: Willkür des Wirkens erscheint vom Wesen der Seele unabtrennbar. Nun muß aber die Einwirkung, welche die Dinge nach Lotze auf unsre Empfindung üben, als eine solche gedacht werden, die auf eine beharrlich gesetzmäßige Weise erfolgt. Wäre es anders, so könnte in der Sinnenwelt, welche unter der Einwirkung der Dinge in unsrem Geiste beständig neu sich erzeugt, unmöglich eine strenge Gesetzmäßigkeit walten. Demnach können aber auch die Ursachen, welche diese Einwirkung hervorbringen, nicht als willkürlich wirkende, somit nicht als Seelen oder seelenartige Wesen vorgestellt werden.

Die Behauptung, daß die Dinge an sich Seelen seien, erweist sich also nach Lotze's eigenen Voraussetzungen als unhaltbar und als eine Ansicht, welche mehr poetischen, als wissenschaftlichen Werth zu beanspruchen hat. Was das Ding an sich sei, läßt sich nicht sagen; es bleibt unerkennbar.

Ist aber das Ding an sich unerkennbar, dann ist die ganze Welt, sofern sie Objekt unsrer Erkenntniß wird, bloße Erscheinung und zwar eine Erscheinung, in welcher kein Wesen sich manifestirt, somit wesenloser Schein. Und wenn Lotze im Zusammenhang mit der Ansicht, daß das Ansich der Dinge als Seele zu denken sei, weiter lehrt, daß die Dinge sich unter einander erscheinen, so ist dies ein völlig widerspruchvoller Gedanke. Denn nach Lotze selbst ist es unmöglich, daß das Ding an sich erscheine, noch weniger können sich die Dinge unter einander erscheinen.

Ist nun aber die ganze Welt unsres Erkennens bloßer Schein, so ist es nur natürlich, daß Lotze selbst auf die Frage geführt wird, welche Bedeutung schließlich eine solche Erkenntniß hat, die ihren Gegenstand stets verfehlt.*) Lotze möchte gleichwohl eine Realität unsres Erkennens festhalten. Das wahrhaft Reale in der Welt, lehrt derselbe, ist das höchste Gut, und alle scheinbare Wirklichkeit ist ein System von Veranstaltungen, durch welches in dem Geiste diese bestimmte Welterscheinung, sowie diese bestimmten metaphysischen Gewohnheiten, die Welterscheinung zu betrachten, hervorgerufen werden, damit jenes höchste Gut in aller ihm möglichen Mannigfaltigkeit für den Geist Objekt des Genusses werde; die Objektivität unsrer Erkenntniß liegt also darin, daß sie nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheins, sondern daß sie uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach dem Gebot des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist.**)

Hiebei fällt sogleich eines auf. Eine unausfüllbare oder bisher wenigstens niemals ausgefüllte Kluft scheidet nach Lotze für unsre menschliche Vernunft die Welt der Werthe von der Welt der Gestalten d. h. dem Inbegriff der Natur.***) Daß das Höchste und Werthvollste Realität habe, ist nicht eine Wahrheit der theoretischen Vernunft, nicht eine Wahrheit, die der theoretischen Weltbetrachtung angehört oder theoretisch und logisch sich erweisen läßt, sondern eine Ueberzeugung, die auf einer unmittelbaren Gewißheit beruht, ein inneres Erlebniß des Glaubens.†) Gleichwohl wird der Begriff des höchsten Guts zur Lösung einer rein theoretischen Frage, nämlich des erkenntnißtheoretischen Problems, verwandt und in demselben das letzte Auskunftsmittel gesucht. Aber auch wenn wir davon absehen wollten, daß eine solche Lösung nach den gegebenen Voraussetzungen als unzulässig erscheint, was wäre mit einer solchen Lösung gewonnen? Was trägt es für die Objektivität unsrer Erkenntniß aus, wenn der Schein, den unser Erkennen uns vorführt, ein geordneter, gesetzmäßiger und durch das höchste Gut selbst verursachter ist? Er hört damit nicht auf, Schein und Täuschung zu sein; und diese Täuschung wird um so unleidlicher, wenn wir denken sollen, daß dieselbe vom höchsten Gut uns angethan wird, und daß, indem wir diese Täuschung erfahren, hierin das höchste

*) Grundzüge der Metaphysik § 85.
**) Ebenda § 92.
***) Mikrokosmus. III. Bd. S. 447.
†) Ebenda S. 561 f.

Gut sich uns zu genießen gebe. Letzteres ist vollends ein unmöglicher Gedanke. Daß wir in der Welterscheinung das höchste Gut genießen, wäre dann denkbar, wenn die Sinnenwelt die Erscheinung oder Manifestation des höchsten Gutes wäre. Dies ist aber ganz und gar nicht der Fall, da das Ding an sich in der Erscheinung nicht erscheint. Wie soll also das Realste in dem genossen werden, das keine Realität hat, das höchste Gut in dem, das nur unsre Vorstellung ist und nur in unsrer Vorstellung eine Scheinexistenz hat? Wir genießen und erkennen in der Welterscheinung nichts Reales, sondern bloßen Schein. Der Genuß des Scheins ist der Genuß einer Theaterstunde und kann ästhetischen Werth haben, aber er ist kein Ersatz für die Erkenntniß der Wahrheit und kein Genuß des höchsten Gutes.

Das letzte Auskunftsmittel, welches Lotze findet, um die Objektivität unsrer Erkenntniß zu retten, ist somit ganz und gar nicht tauglich, seinen Zweck zu erfüllen, enthält aber die Bestätigung dafür, daß all unser Erkennen nach Lotze nicht dazu dienen kann, eine objektive Wirklichkeit abzubilden. Liegt es aber in der Natur unsres Erkennens, daß dasselbe an die realen Dinge nicht hinanreicht, dann kann ihm der Charakter der Objektivität auch nicht dadurch ertheilt werden, daß das höchste Gut selbst den täuschenden Schein des Weltdaseins in unsrem Geiste hervorbringt. Was an sich selbst keine objektive Wahrheit hat, wird dadurch um nichts objektiv wahrer, daß es nach einem Gebot des höchsten Gutes geordnet ist. Unser gesammtes theoretisches Erkennen ist hienach *illusorischer Schein*, und es ist undenkbar, daß durch das höchste Gut demselben eine objektive Wahrheit verliehen werde, welche es an sich selbst nicht hat. Wohl aber muß umgekehrt, wenn unser theoretisches Erkennen sich als illusorischer Schein erweist, dies Ergebniß *verhängnißvoll für die Frage nach der Realität des höchsten Gutes* werden. Was aus unsren *sittlichen und religiösen Ueberzeugungen* wird, wenn unsrem theoretischen Denken die objektive Wahrheit fehlt, das hat sich uns bereits bei Betrachtung der Kantischen Philosophie gezeigt.

Bei Betrachtung der Kantischen Philosophie hat sich aber weiter bereits gezeigt, welche Consequenz aus der abstrakten Trennung von Ding an sich und Erscheinung für die *Frage nach der realen Existenz des Dings an sich* überhaupt sich ergibt. Nicht anders verhält es sich bei Lotze. Im menschlichen Bewußtsein, lehrt derselbe, ist unmittelbar gar nichts Anderes gegeben, als die innere Welt seiner Vorstellungen; der Gedanke einer Außenwelt ist selbst nur ein Er-

zeugniß unsrer Vernunft; die Vorstellung eines solchen unabhängigen Realen hat der Mensch sich selbst in Consequenz seiner Vernunft geschaffen.*) Ist aber unsre Erkenntniß durchgängig subjektiv und mit dem objektiven Thatbestand nicht übereinstimmend, so gilt dies selbstverständlich auch von jedem Schluß, durch welchen wir über die Subjektivität unsres Erkennens hinauszutreten suchen. Wir können nur sagen: wir sind genöthigt, Dinge außer uns als real existirend uns vorzustellen. Weiter reicht der Schluß nicht. Ob der Anstoß oder die Reizwellen, von denen unser Empfinden afficirt wird, und von denen wir unsre Sinneseindrücke herleiten, real außer uns existiren oder eine innere Bedingung unsres Bewußtseins selbst sind, darüber vermag kein Schluß etwas auszumachen.

Die Lotze'sche Erkenntnißlehre hat also das dreifache Ergebniß, daß wir erstens die Dinge nicht in der Erscheinung erkennen, daß wir zweitens überhaupt nicht erkennen, was die Dinge selbst im Unterschied von der Erscheinung sind, und daß es drittens problematisch bleibt, ob überhaupt Dinge sind.

Der kritische Realismus Lotze's führt somit zu dem kritischen Idealismus und dem immanenten Wahrheitsbegriff Kant's zurück. Lotze's Erkenntnißtheorie muß die objektive Wahrheit unsres Erkennens läugnen und die Wahrheit desselben auf die formelle Uebereinstimmung mit sich selbst reduciren. Daß aber die Consequenz des formellen und kritischen Idealismus der subjektive Idealismus und die Läugnung des Dings an sich sei, darüber hat die Geschichte der neueren Philosophie entschieden.

Der Standpunkt Lotze's gab sich als kritischer Realismus. Das Sein wird als ein ursprünglich gegebenes, durch unser Denken nicht erst zu erzeugendes vorausgesetzt; durch Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe sollte zu dem eigentlich Wirklichen, zu dem Ding an sich, vorgedrungen werden. Aber die Entwicklung dieses Standpunktes ist dessen Selbstzersetzung: der kritische Realismus Lotze's führt nothwendig zum kritischen Idealismus zurück.

Capitel 3. **Der Empirismus der Lotze'schen Philosophie.**

Nach den bezüglichen Erörterungen, welche der erste Abschnitt dieser kritischen Studie gebracht hat, kann es uns nicht mehr überraschen, daß

*) Grundzüge der Religionsphilosophie. § 31.

Lotze trotz seiner idealistischen Erkenntnißtheorie einem ausgeprägten Empirismus huldigt.

Wird eine idealistische Erkenntnißtheorie zu Grunde gelegt, so drängt eine Frage sich nothwendig auf. Ist die gesammte Sinnenwelt als solche Produkt unsres Geistes, wie kommt es dann, daß gerade diese Welt sich uns darstellt, die uns gegeben ist? Wie geht es zu, daß in unsrem Geiste gerade dieses Weltbild sich erzeugt, das sich vor uns aufbaut? Lotze weist diese Frage ab. Obgleich unsre Erkenntniß, lehrt derselbe, nicht begreift, auf welche Weise ihr die ganze Erscheinung vorgeführt werde, so versteht sie doch den Sinn derselben und gleicht einem Zuschauer, welcher die ästhetische Bedeutung dessen begreift, was auf der Bühne geschieht, und der nichts wesentlich gewinnen würde, wenn er noch die Maschinerie sähe, durch welche die Veränderungen der Bühne zu Stande kommen.*) Wir sehen ab von der mechanischen Vorstellung über das Wirken der den Proceß unsrer Erkenntniß erzeugenden Ursachen, auf welche der Vergleich mit einer Bühnenmaschinerie hinzuleiten geeignet ist. Aber es leuchtet ein, daß die Welterscheinung nicht bloß insofern in Betracht kommt, als ihre Anschauung ein Objekt ästhetischen Genusses bildet, sondern sofern sie Objekt der Wissenschaft ist. Die Wissenschaft sucht Erkenntniß der Wahrheit. Nicht einmal Streben nach Wahrheit wäre in ihr, wenn sie geflissentlich und mit Bewußtsein bei dem bloßen Scheine stehen bleiben wollte; für sie ist es eine nothwendige Aufgabe, hinter den Schein zu kommen, dahinter zu kommen, wie es zugeht, daß unsrem Bewußtsein gerade diese und keine andere Welterscheinung ersteht. Es war eine vergleichbare Frage, vor welche an der Wende des Jahrhunderts Schelling vom Standpunkte des subjektiven Idealismus aus sich gestellt sah, und welche die Geschichte der neueren Philosophie über den subjektiven Idealismus hinausgeführt hat.**) Damals galt es, das Ich, nachdem es durch Kant und Fichte als Princip der Erscheinungswelt aufgestellt war, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm auch in der That als Princip derselben zu erweisen. Jetzt, in der Blüthezeit der Empirie und der Naturwissenschaften, taucht eine Forderung analoger Art auf; sie erwächst nothwendig aus der idealistischen Erkenntnißtheorie Lotze's und der Neukantianer. Es ist damit die Aufgabe gestellt, die Welt der Erscheinung,

---

*) Grundzüge der Metaphysik. § 92.

**) Cf. Schelling, System des transscendentalen Idealismus. 1800.

nachdem sie als Produkt unsres Geistes erkannt ist, aus unsrer geistigen Organisation begreiflich zu machen. Wir würden mit dieser Frage auf eine erneute Untersuchung über das Wesen des Geistes und dessen eigene innere Bestimmungen, sowie die objektive Welt, die sich vor unsrem Geiste aufbaut, und das Verhältniß beider angewiesen sein, und das Ergebniß könnte vermuthlich nur sein, daß wir auf einen veränderten Standpunkt der Betrachtung uns fortgeführt sähen. Lotze will jedoch von einer solchen Aufgabe nichts wissen. Diese Welt ist uns gegeben; warum gerade diese, ist nicht zu fragen. Wir haben sie in ihrer ursprünglichen Gegebenheit hinzunehmen: die Metaphysik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern sie anzuerkennen, die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was nicht gegeben ist.*) Das ist das Räsonnement, welches Lotze jeder Frage nach dem Warum der Welt entgegensetzt. Dabei wird Lotze durch den Idealismus seiner Erkenntnißtheorie nicht gehindert, von der gegebenen Welt, welche nach seiner Erkenntnißtheorie nur eine in den endlichen Geistern entspringende Erscheinung ist, gleichwohl so zu reden, als sei sie eine real und objektiv existirende Welt. Es ist dies ein unwillkürlicher und allerdings auch kaum vermeidlicher Protest Lotze's, des Realisten und Empirikers, gegen seinen eigenen erkenntnißtheoretischen Idealismus. Denn die Unnatur dieses Idealismus bringt es mit sich, daß niemand in demselben zu verharren, niemand ihn consequent festzuhalten vermag, in der wissenschaftlichen Betrachtung so wenig, als im praktischen Leben. Auch Lotze vermag in der Art, wie er thatsächlich die gegebene Welt betrachtet, die Vorschrift nicht zu befolgen, welche seine Erkenntnißtheorie hiefür ertheilt. Aber ob nun die Welt als bloßes Phänomen oder als objektive Realität anzusehen ist, in beiden Fällen kann sie nach Lotze nur als gegebene Thatsache hingenommen werden. Dagegen warum überhaupt eine Welt ist und nicht lieber gar keine, warum, wenn eine Welt ist, ihr Inhalt eben M und nicht lieber ein anderer aus dem weitläufigen Gebiete des NonM, und wenn das Wirkliche M ist, warum es nicht in Ruhe, sondern in Bewegung ist, und wenn endlich in Bewegung, warum in der Richtung X und nicht in einer auch denkmöglichen Z, dies alles sind nach Lotze lauter verkehrte Fragen und Verirrungen des Denkens.**)

Ursprünglich gegebene Elemente, so belehrt uns Lotze, und ebenso

*) Metaphysik S. 162 f.

**) Ebenda S. 163.

ursprünglich gegebene Bewegungen sind die nothwendigen Voraussetzungen für jedes Bemühen, die Welt aus ihren einfachen Wurzeln zu begreifen.*) Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, unter diesen Voraussetzungen einen gegebenen Zustand aus dem anderen zu erklären. Eben deßhalb aber kann es für die Welt als Ganzes keine Erklärung geben. Mit der Forderung einer solchen Erklärung würde man verlangen, Vorgänge, die der Welt transscendent sind, nach Analogie der Proceduren zu schildern, durch die innerhalb der geschaffenen Welt ein Thatbestand aus dem anderen folgt. Dagegen erinnert Lotze, daß „jede solche Procedur oder Maschinerie" (sic!) „nur so denkbar ist", „daß sie bereits bestehende Elemente einer bereits fertigen Wirklichkeit nach den Gesetzen, die in dieser gelten, zu einer Wirksamkeit verknüpft. Man kann daher nicht immer von Neuem fragen, durch welche Maschinerie oder Procedur die Wirklichkeit überhaupt oder die Urthatsachen derselben gemacht werden, aus denen ja eben die ganze Möglichkeit der Herstellung irgend einer Maschinerie oder Procedur folgt. Die höchsten Principien und die Urformen ihrer Thätigkeit lassen sich nie erklären, construiren oder ableiten. Unsre Erkenntniß beherrscht im günstigsten Falle nur die innere Ordnung des Mannigfaltigen, das auf diesen Principien ruht. Wie aber die Principien selbst zu sein oder zu wirken vermögen, ist eine unbeantwortbare, müßige Frage".**)

Es ist dies ein entscheidender Punkt, an welchem der Unterschied zwischen der Natur spekulativer Forschung, wie sie in großen Denkern früherer Zeiten gelebt hat, und einer jetzt verbreiteten Art des Philosophirens, wie sie durch Lotze repräsentirt ist, sich deutlich macht. In der Erkenntniß der höchsten Principien, von Principien, welche nicht durch bloße Analyse der Erfahrung gewonnen werden können, aber an der Erfahrung sich bewähren müssen, in der Erkenntniß der höchsten Principien und dem Verständniß der Welt aus denselben haben tiefere Forscher des Alterthums und der Neuzeit die Aufgabe der Philosophie gesucht. Kann diese Aufgabe bei der Unendlichkeit ihres Inhalts niemals eine völlig adäquate, sondern immer nur eine annähernde Lösung erfahren, so ist dies in der Natur der Sache begründet, und es läßt sich daraus keinerlei Folgerung gegen das Recht und die Nothwendigkeit der gestellten Aufgabe ableiten. Indem aber Lotze jede Erkenntniß der Principien läugnet, weist er aus dem Bereich philosophischer Forschung gerade dasjenige hinaus, was deren

*) Metaphysik S. 162.

**) Grundzüge der Metaphysik. § 97.

eigenthümliches, von den empirischen Wissenschaften sie unterscheidendes Wesen ausmacht. Was dann als eigenthümliche Aufgabe der Philosophie noch zurückbleibt, ist „Bearbeitung" der Erfahrung. Wie soll sie aber die Erfahrung bearbeiten ohne Gesichtspunkte, die über der Erfahrung stehen? Hat sie solche Gesichtspunkte nicht, dann bringt sie es auch nicht zu einer „Bearbeitung" der Erfahrung, die von einem wahrhaft spekulativen Gehalte erfüllt wäre. Wenn die Philosophie auf ihre oberste Aufgabe, auf die Erforschung der höchsten Probleme alles menschlichen Denkens, verzichtet, dann langt sie nothwendig schließlich bei dem Geständniß an, daß sie keine eigenthümliche Aufgabe und keinen eigenthümlichen Inhalt hat, keinen Inhalt, den sie nicht mit den empirischen Wissenschaften gemein hätte. Es kann dann auch nichts Befremdliches mehr haben, wenn ein philosophischer Schriftsteller der Gegenwart verlangt hat, daß „die Grenzlinie zwischen Philosophie und Wissenschaften" dem Inhalte nach verschwinden, die Philosophie in die Specialwissenschaften sich zurückziehen und in ihnen lediglich in der Behandlungsweise des Gegenstandes, in dem „habitus des Forschens" sich bemerkbar machen soll.*) Weiß die Philosophie nichts ihr Eigenthümliches mehr zu lehren, dann langt sie folgerichtig dabei an, selbst den Beweis zu erbringen, daß sie überflüssig ist und in der Nothwendigkeit sich befindet, still zu verschwinden.

Wenn aber der Empirismus von der Frage nach den höchsten Principien als einer müßigen und unbeantwortbaren sich gleichgiltig abwendet und die Philosophie auf die Wissenschaft des Endlichen, des thatsächlich Gegebenen und dessen Ordnung beschränkt, welche Folge ergibt sich daraus für die Beurtheilung der gegebenen Welt selbst? Dann muß von der Erforschung der Welt jede Beziehung auf irgend welches der Welt vorangehendes Princip streng ausgeschlossen werden. Bezeichnen wir den Inbegriff aller Dinge und die begründende Einheit alles Weltinhalts mit M, so ist zu sagen: jedes Einzelwesen in der Welt hat sein Sein und die Kraft und den Umfang seines Wirkens im Auftrag des einen M, und zwar so lange und insoweit, als dies zur Aufrechterhaltung der Gleichung M = M erforderlich ist; und ist einmal M, so folgt aus dem einen M für seine Welt M = M die Reihe der Gesetze und Wahrheiten, die für diese Welt gelten. Wäre aber nicht M, sondern N das erste Wirkliche, „so

*) So Paulsen in einer Abhandlung „über das Verhältniß der Philosophie zur Wissenschaft". Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, herausgegeben von R. Avenarius. 1. Jahrg. 1876. S. 47.

würde für die Welt N = N die andere Reihe gesetzlicher Verhaltungsweisen folgen, die für diese andere Welt gälten." Es gibt nicht unabhängig von dem Inhalt, welcher in dieser Welt M = M verwirklicht ist, gewisse allgemeine Verhaltungsweisen, Rechte und Pflichten, welche allen überhaupt zu irgend einer Welt zu verknüpfenden Elementen selbstverständlich zukommen, und die deßhalb für eine ganz andere Welt N = N in nicht geringerer Giltigkeit bestehen würden, als für die, in der wir wirklich leben. Es gibt nicht eine Summe vorweltlicher Wahrheit, von der verschiedene Welten M = M und N = N nur verschiedene Anwendungsfälle darstellen, und kein überweltliches Recht, das für die imaginäre Welt N, wenn dieselbe wirklich wäre, ebenso giltig sein würde wie für die wirkliche M. Nichts ist wirklich vor der Wirklichkeit. „Ehe denn die Welt oder das erste Wirkliche war, gab es keine vorweltliche oder vorwirkliche Wirklichkeit," in der die Regel enthalten gewesen wäre, durch welche dem, was wirklich werden sollte, vorgezeichnet wäre, wie es sein und sich verhalten soll.*) Es kann also nicht als absolutes Prius ein Reich an sich nothwendiger Formen geben als ein unvordenkliches Fatum, und nachher käme, wie auch immer geschaffen, eine Welt, die sich dem Zwange dieser Gesetze unterwürfe, um so viel zu verwirklichen, als ihr diese Schranken gestatten wollen. Nur das Wirkliche ist vielmehr und bringt durch sein Sein den Schein einer ihm vorangehenden Nothwendigkeit hervor, ähnlich wie der lebendige Leib in sich das Gerippe bildet, um das er herumgewachsen zu sein scheint.**)

Es kann also wohl denknothwendige Formen unsrer Auffassung des wahrhaft Seienden geben; aber es gibt nicht ein schlechthin Nothwendiges, nicht eine an sich seiende Wahrheit und Vernünftigkeit, nach der die Welt gebildet wäre; es gibt keine absolute Wahrheit, sondern nur eine relative und empirische Wahrheit. Und daß die gegebene Welt gerade so ist, wie sie ist, dafür läßt sich nicht nach einem Grunde fragen: es läßt sich nur das Daß ihrer gegebenen Beschaffenheit anerkennen. Der Begriff einer unbedingten Nothwendigkeit wäre somit „durch die Vorstellung thatsächlich allgemeiner Giltigkeit zu ersetzen".***) Was aber für uns wahr und allgemein giltig ist, könnte in einer anders beschaffenen Welt unwahr und ungiltig sein. Eine schlechthin und unbedingt giltige Wahrheit gibt es

*) Metaphysik. S. 165 ff. 177.

**) Ebenda S. 172.

***) Ebenda S. 172.

nicht. Es ist eine augenscheinliche Inconsequenz, wenn Lotze gleichwohl die Ansicht ausspricht, alle metaphysische Wahrheit bestehe nur in den Formen, welche eine Welt annehmen müsse, die von dem Princip des Guten abhänge.*) Nicht einmal als eine Grenzbetrachtung der Metaphysik kann diese Ansicht noch zulässig erscheinen. Denn durch dieselbe werden doch wieder nothwendige Formen vorausgesetzt, die dem thatsächlichen Bestand der Welt vorangehen. Und wie sollen wir von diesen Formen etwas wissen können, wenn doch jedes aller Erfahrung vorausgehende Wissen geläugnet werden muß?**) Nicht minder inconsequent erscheint es, wenn Lotze in seiner Logik gleichwohl von allgemein giltigen Wahrheiten redet, deren Evidenz dem Bewußtsein unmittelbar sich aufdränge***), man müßte denn annehmen, daß eine nur für uns giltige Allgemeinheit gemeint sei. Und wenn der Begriff einer unbedingten Nothwendigkeit durch die Vorstellung thatsächlich allgemeiner Giltigkeit zu ersetzen ist, so ist auch diese Vorstellung eine unsichere, da immer fraglich bleibt, ob die Erfahrung die gesammte Wirklichkeit umfaßt.

Auch in Bezug auf Gott kann nach Lotze nicht eine schon geltende Regelsammlung, ein Reich schlechthin giltiger Wahrheit gedacht werden, wonach derselbe im Schaffen der Welt sich richtete. Vielmehr auch die Wahrheit, nach welcher Gott zu schaffen scheint, ist nur nach seinem Schaffen vorhanden. Das heißt: indem Gott unendliche Thätigkeiten entfaltet, welche für ihn und die endlichen Geister Gegenstand des Wissens werden, so kann dieses Wissen bei Vergleichung jener mannigfachen Aktionen den ihnen gemeinsamen Sinn in allgemeine Sätze fassen, welche nun, weil sie in der ganzen geschaffenen Welt gelten, von uns mit irrthümlicher Verallgemeinerung so angesehen werden, als gingen sie aller Wirklichkeit als ein unergründliches Schicksal voran.†)

Wenn es somit keine Wahrheiten und Grundgesetze gibt, welche der gegebenen Welt vorangehen, so gilt dies nothwendig auch von den allgemein giltigen Wahrheiten, von denen Lotze sagt, daß deren Evidenz dem Bewußtsein unmittelbar sich aufdränge; auch sie haben also keine schlechthinige und unbedingte Giltigkeit; sie sind entweder nur subjektiver Natur, durch die subjektive Beschaffenheit unsres

*) Grundzüge der Metaphysik. § 93.
**) Metaphysik. S. 165.
***) Logik. S. 580.
†) Grundzüge der Metaphysik. § 96.

Geistes bedingt, oder sie sind, da nach Lotze jedes aller Erfahrung vorangehende Erkennen geläugnet werden muß*), gleichfalls nur aus der Erfahrung abgezogen und werden von uns, weil sie für das gesammte Gebiet unsrer Erfahrung gelten, mit irrthümlicher Verallgemeinerung so angesehen, als gingen sie aller Erfahrung „als ein unergründliches Schicksal voran". Auch den mathematischen Wahrheiten kann dann weder eine apriorische, noch auch überhaupt eine apodiktische Gewißheit zukommen, und es könnte nur als eine willkommene Bestätigung dieser empiristischen Grundanschauung erscheinen, wenn die meta-mathematischen Untersuchungen von Lobatschewsky, Gauß, Riemann zu dem Resultate gelangen, daß die geometrischen Axiome auch nur induktiv durch Erfahrung gewonnen sind und durch veränderte Erfahrungen selbst verändert werden müßten.**) Nicht anders könnte es sich mit den allgemeinsten logischen Wahrheiten verhalten. Die allgemeinsten Gesetze, nach denen unser Denken verfährt, das Gesetz der Identität und der Satz des Widerspruchs, haben dann keine unbedingte, sondern entweder nur eine subjektive oder doch nur eine partikulare und relative Giltigkeit. Für anders organisirte Wesen und für eine anders eingerichtete Welt könnten diese Gesetze ungiltig sein Dann gibt es überhaupt nichts an sich selbst und unbedingt Wahres, sondern subjektive und relative Wahrheiten, und aller unsrer Erkenntniß fehlt die Nothwendigkeit der Verknüpfung. Damit könnte aber der Empirismus nur in Skepticismus enden. Auch das Causalitätsgesetz kann dann nur eine thatsächliche Giltigkeit haben, aber keine objektive Nothwendigkeit. Wo bleibt dann die objektive Wahrheit unsres Erkennens?

Damit wären wir wieder hinter Kant zurückgeworfen und eben da angelangt, wo Kant angefangen hat, nämlich bei der bodenlosen Hume'schen Skeptik.

Mit dem Empirismus Lotze's steht aber ein weiterer Charakterzug des Lotze'schen Denkens im engsten Zusammenhang.

Die Geschichte der mittelalterlichen Scholastik durchzieht der Streit zwischen Realismus und Nominalismus. Dieser Streit bezeichnet einen umfassenden Gegensatz, der auch in der Gegenwart fortwirkt. Es kann nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite die Lotze'sche Philosophie

---

*) Metaphysik. S. 165.

**) Siehe H. Helmholtz, Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879. S. 24. — Desselben „Das Denken in der Medicin". Berlin 1878. S 30. Dess. wissenschaftl. Abhandlungen. 2. Bd. 1882. S. 610—660. Jakobson in der Altpreuß. Monatsschr. XX. Bd. S. 301 f.

sich stellt. Alles, was man allgemeine Wahrheiten und Allgemeinbegriffe nennt, kann nach Lotze nicht eine der wirklichen Welt vorangehende Giltigkeit oder ein Dasein vor den Dingen haben. Dagegen bedingt der Empirismus Lotze's, sowie seine Anlehnung an Herbart eine Werthschätzung des Besonderen und Individuellen auf Kosten des Allgemeinen. Was ist die Gattung im Unterschied von den Individuen? Wie Lotze hierüber denkt, das zeigt sich deutlich da, wo er von der Erziehung des Menschengeschlechts und dem Fortschritt der Weltgeschichte redet. Ein Fortschritt der Menschheit erscheint ihm nur dann denkbar, wenn die Individuen persönlich fortdauern; denn nur so behalten wir ein identisches Subjekt des Fortschritts, da die Menschheit, die eines solchen fähig sei, nie etwas Anderes sein könne, als die Summe der Einzelnen, jene Menschheit dagegen, die man den Einzelnen gegenüberstellt, nichts sei als ein allgemeiner Begriff, somit eine bloße Abstraktion. Mit dieser weittragenden Ansicht hat Lotze selbst sich zum Nominalismus bekannt. Ferner aber trägt nach Lotze alle unsre Erkenntniß einen durchgehend subjektiven Charakter. Dasselbe muß somit auch von den Allgemeinbegriffen gelten, die in unsrem Denken sich vorfinden. Dieselben sind nicht in den Dingen, sondern nur in unsrem Verstande anzutreffen. Mögen wir also auf dasjenige achten, was das Reale in dem objektiven Sein der Dinge ausmacht, oder mögen wir auf die Natur unsres Erkennens reflektiren, wir kommen von beiden Seiten zu dem gleichen nominalistischen Resultate: die Universalien haben kein reales Sein in den Dingen selbst.

Anders kann es von Lotze, dem Naturforscher, im voraus nicht erwartet werden. Denn die moderne Naturforschung steht auf Seiten des Nominalismus.*)

Indem aber Lotze die objektive Realität des Gattungsbegriffs läugnet und damit zum Nominalismus sich bekennt, erhellt zugleich auf's Neue, wie völlig inconsequent es ist, wenn Lotze trotz seines Betonens der „allgemeinen menschlichen Subjektivität aller unsrer Erkenntniß“ gleichwohl den Glauben festhalten will, daß unsre Denknothwendigkeiten mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Denn der Nominalismus läugnet die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Indem der Nominalismus aber die Uebereinstimmung des Denkens und Seins läugnet, hebt er die objektive Wahrheit unsres Denkens auf und führt zur Auflösung der Philosophie und aller Wissenschaft überhaupt.

*) Cf. Note 7 zum dritten Abschnitt gegenwärtiger Abhandlung.

Der Empirismus Lotze's führt zum Nominalismus und damit zur Aufhebung der objektiven Wahrheit unsres Erkennens, und der Kantische Idealismus und Subjektivismus, dem Lotze huldigt, führt, wie wir gesehen haben, zu dem gleichen negativen Resultate. Aber beide Standpunkte stehen ebenso auch wieder unter einander in einem contradiktorischen Gegensatze. Auf der einen Seite nämlich nimmt Lotze die gegebene Welt M = M mit den Naturwissenschaften für den Inbegriff aller Realität und läßt uns selbst nur einen Theil derselben sein; auf der anderen Seite aber vermag er mit Fichte nur den Geistern ein wirkliches Sein zuzuerkennen, die ganze Welt der Sachen, die ganze dingliche Welt dagegen ist ihm nur eine in den Geistern selbst entspringende Erscheinung. Ziehen wir nun in Betracht, daß die Lotze'sche Philosophie eine Verquickung beider Standpunkte ist und jeder derselben für sich und beide in ihrer Verbindung mit einander von uns für Wahrheit gehalten werden sollen, so sehen wir uns dadurch in Widersprüche verstrickt, aus denen kein Entkommen abzusehen wäre, wenn wir nicht die Gewißheit haben dürften, daß beide Anschauungsweisen, jener Realismus und Empirismus, wie dieser erkenntnißtheoretische Idealismus und Subjektivismus, sich gegenseitig aufheben und zerstören.

Alle diese Einwendungen werden uns nicht abhalten, das Große, Bedeutende, was Lotze's Geistesarbeit in sich schließt, bereitwilligst anzuerkennen. Man hat allen Grund, Lotze als einen Mann von edlem wissenschaftlichem Wollen und umfassendem Geiste und als einen der schärfsten Denker der Gegenwart zu rühmen. Die Schärfe seines Geistes kommt schon in seiner Darstellungsweise zum Ausdruck. Man kann durch Lotze zum Widerspruch sich gereizt fühlen. Aber auch von dem, was zum Widerspruche reizt, wird man stets zugeben müssen: Hier ist nichts Verwaschenes, Vages, Unbestimmtes; hier ist alles scharf und charaktervoll imprägnirt. Und immer wird man durch die Kraft und Energie sich mit fortgezogen fühlen, mit welcher Lotze seine Gedanken nach allen Seiten ausprägt und einen einmal angeschlagenen Gedanken verfolgt, bis er zu Ende gedacht ist. Sein System ist ein Versuch, von dem naturwissenschaftlichen Denken aus, wieder die Vermittelung mit philosophischen Problemen zu gewinnen, welche frühere Zeiten uns überliefert haben, und damit eine Gedankenarbeit wieder aufzunehmen, von der es eine Zeit lang scheinen konnte, als hätten die Naturwissenschaften mit derselben auf immer aufgeräumt. Mit einem durch die Methode der Naturwissenschaften geklärten Denken trat Lotze an diese

Arbeit heran; er hat neue Gesichtspunkte eröffnet und Fragen, welche stehende Formen angenommen hatten, durch eine neue geistvolle Fassung neubelebt und in Fluß gebracht. Es ist dem Naturforscher, der als solcher an ein exaktes Denken gewöhnt ist, nicht leicht gemacht, auf Fragen einzugehen, die ein sehr viel anders geartetes Denken erfordern. Gerade in dieser Hinsicht muß uns Lotze hohe Bewunderung erwecken. Wenn nun gleich auch der Gegensatz des naturwissenschaftlichen Denkens gegen die Aufgaben wahrhaft spekulativer Forschung an der Lotze'schen Philosophie nicht ausschließlich zum Vortheil der Sache sich geltend macht, so wird es doch jedenfalls immer das Verdienst Lotze's bleiben, daß er einerseits den Empirismus consequent ausgedacht, andrerseits aber gezeigt hat, daß es noch etwas ganz Anderes gebe, als Verbindungen von Atomen und den Mechanismus der Naturkräfte. Den Empirismus der Gegenwart mit dem zurechtgestellten Idealismus einer früheren Zeit wahrhaft zu durchdringen, das wird als die Aufgabe anzusehen sein, welche Lotze's Geistesarbeit den Ueberlebenden als ihr Vermächtniß hinterlassen hat. In der Stellung dieser Aufgabe mehr, als in der mangelhaften Durchführung werden wir die positive Bedeutung der Lotze'schen Philosophie zu erkennen haben.

Man mag die genannten Vorzüge im reichsten Maße anerkennen. Aber daß es Lotze gelungen sei, ein in sich zusammenstimmendes Gedankensystem aufzustellen, wird man mit Grund nicht sagen können. Vielmehr ist die innere, in der Sache selbst liegende Unmöglichkeit seiner philosophischen Anschauung gerade damit dargethan, daß selbst der glänzende Scharfsinn und die penetrante Klarheit eines Lotze, sowie die umfassenden Mittel der Ausführung, die seinem weiten Geiste zu Gebote standen, nicht vermocht haben, dieselbe zu einem einträchtigen Ganzen zu entwickeln. Insbesondere ist seine Erkenntnißlehre widerspruchsvoll und endet in Skepticismus.

Wie sehr es der Lotze'schen Philosophie an einem tieferen spekulativen Gehalte mangelt, zeigen überdies Lotze's religions-philosophische Ansichten.[8] Was Lotze in seiner Religionsphilosophie vorträgt, ist in der Hauptsache ein magerer, dürrer Rationalismus, modificirt durch die Verbindung mit einem in sich selbst widerspruchsvollen Persönlichkeitspantheismus.[9]

Vollends aber, daß die Lotze'sche Philosophie als gesicherte Grundlage für eine Neugestaltung der theologischen Wissenschaft dienen könne, wird uns nach dem gewonnenen Ergebniß im voraus kaum sehr wahrscheinlich dünken.

Dritter Abschnitt.

Die Theologie A. Ritschl's.

Es kann für die Theologie „keine verderblichere und mehr den Geist tödtende Vorbereitung geben, als die, welche auf den Kriticismus sich gründet."
Windischmann: Kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit. S. 88.

Capitel 1. Theologie und Erkenntnißtheorie.

Mit dem Ergebniß, zu welchem die zwei ersten Abschnitte dieser Untersuchung geführt haben, treten wir an die Betrachtung der Ritschl'schen Theologie.

Worauf beruht der principielle Gegensatz, in welchem Ritschl zu seinen Gegnern steht? Ueber diese Frage hat sich Ritschl selbst in sehr bestimmter Weise ausgesprochen. Er ist der Ansicht, daß in Ansehung der „formalen Regel für die Erkenntniß der religiösen Größen oder Beziehungen", welche die Metaphysik an die Hand gibt, „jeder Theologe als wissenschaftlicher Mann genöthigt oder verpflichtet" ist, „nach einer bestimmten Theorie der Erkenntniß zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen muß." *) Den Widerspruch, den seine Theologie erfährt, leitet Ritschl daraus ab, daß er „eine andere Erkenntnißtheorie, eine andere Fixirung der Erkenntnißobjekte übe", als die Vertreter des Hergebrachten und Ueberlieferten; er findet, daß seine Gegner, indem sie für die theologische Ueberlieferung eintreten, sich einer falschen Erkenntnißtheorie bedienen. Indem er dies nachzuweisen sucht, hofft er klar zu machen, daß, wenn seine Gegner meinen, ihm in der Schätzung des Christenthums überlegen zu sein, dieses nur eine Täuschung sei, welche ihnen ihr ungeprüfter Glaube an ihre falsche Erkenntnißtheorie vorspiegele **). Demnach ist es nach

---

*) Ritschl, Theologie und Metaphysik. S. 38.

**) Ebenda S. 30.

Ritschl's Auffassung „eine Collission zwischen verschiedenen Erkenntnißtheorien", welche in den Einwendungen seiner Gegner gegen ihn vorliegt.*)

Welches ist nun die Erkenntnißtheorie, nach welcher Ritschl verfährt? Es ist üblich, seine Theologie als Neukantianismus zu bezeichnen. Ritschl hat jedoch die Kantische Erkenntnißtheorie abgelehnt und vielmehr seine Zustimmung zu der von Lotze aufgestellten Erkenntnißtheorie erklärt, nach welcher wir „in den Erscheinungen, welche in einem begränzten Raum sich in begränztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen" erkennen. So spricht sich Ritschl in der zweiten Auflage seines Werkes über „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" aus**), nachdem er bereits in seiner Abhandlung über „Theologie und Metaphysik" sich wiederholt auf Lotze berufen und im Anschluß an Lotze erkenntnißtheoretische Fragen erörtert hat.

In einem Betracht hat sich freilich Ritschl durch seine Berufung auf Lotze in eine nicht sehr günstige Position gebracht. Ritschl hält jeden Theologen „als wissenschaftlichen Mann" für genöthigt und verpflichtet, „nach einer bestimmten Theorie der Erkenntniß zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen muß." Hienach muß jeder Theologe erst darüber im Reinen sein, welcher Erkenntnißtheorie er folgen will, ehe er an die Lösung theologischer Probleme gehen kann; sie muß ihm erst feststehen, ehe er nach ihr verfahren kann, und ihr Recht muß zuvor von ihm erwiesen sein. Und die oberste Bedingung für den Unterschied seiner Theologie gegen die theologische Ueberlieferung findet Ritschl in den von ihm adoptirten und seiner Theologie zu Grunde gelegten Sätzen der Lotze'schen Erkenntnißtheorie. Wie viel anders aber urtheilt doch Lotze selbst über die Bedeutung erkenntnißtheoretischer Fragen! In demselben Werke, auf welches Ritschl für die von ihm vertretene Erkenntnißtheorie sich beruft, nämlich in seiner „Metaphysik" vom Jahre 1879, spricht sich Lotze auf das Bestimmteste gegen eine vorgängige erkenntnißtheoretische Untersuchung aus.***) Die anspruchsvolle Beschäftigung mit Theorien der Erkenntniß, so lehrt er dort, hat sehr selten zu einem

*) Ritschl, Theologie und Metaphysik. S. 43f.

**) III. Bd. S. 19f.

***) Lotze, Metaphysik. S. 15ff

sachlichen Gewinn geführt und auch die Methoden gar nicht selbst hervorgebracht, mit deren Schaustellung sie sich unterhält, „im Gegentheil: die Aufgaben haben die Methode der Lösung zu finden gezwungen." Lotze ist von der „innern Ungesundheit der Bestrebungen" überzeugt, „welche von einer psychologischen Zergliederung unsres Erkennens eine Grundlegung der Metaphysik hoffen". Ihm erscheint es „ganz ungerechtfertigt", „den unerforschlichsten Punkt, die psychologische Entstehungsweise unsrer Erkenntniß und das Spiel der zu ihr zusammenwirkenden Bedingungen als eine leicht zu erledigende Vorfrage zu betrachten, nach deren Ausfall über Giltigkeit oder Ungiltigkeit aller oder einzelner Aussagen der Vernunft von Grund aus entschieden werden könnte." „Den Vorgang unsres Erkennens und seine Beziehungen zu den Objekten" müssen wir „denjenigen Behauptungen unterordnen, welche unsre Vernunft, als ihr denknothwendig, über jeden wirklichen Vorgang und über die Wirkung jedes Elementes der Wirklichkeit auf jedes andere aufstellt." Mit diesen Aeußerungen will Lotze nur „die Behauptung wiederholen, die jede spekulative Philosophie aufrecht erhalten muß: nicht Psychologie kann Grundlage der Metaphysik, sondern nur diese die Grundlage jener sein."

In diesen Worten spricht sich eine sehr viel andere Ansicht über Werth und Bedeutung erkenntnißtheoretischer Untersuchungen aus, als welche Ritschl vorträgt, und welche er jedem Theologen zur Pflicht macht. Ritschl hat die Kantische Erkenntnißtheorie abgelehnt. Aber er hegt eine Werthschätzung für erkenntnißtheoretische Fragen, in der er weit mehr an Kant sich anlehnt, als daß dieselbe im Sinne seines Gewährsmannes Lotze läge. Lotze spricht in den angeführten Sätzen von dem Verhältniß der Metaphysik zur Erkenntnißtheorie. Sind aber diese Auslassungen begründet, so erhellt leicht, welche Folgerung sich für die Theologie ergibt. Untersuchungen über Natur und Bedingungen des Erkennens haben nicht dem Erkennen selbst vorauszugehen; über Wahrheit und Wahrheitsfähigkeit unsrer Erkenntniß können wir keinen von ihr selbst unabhängigen Urtheilsspruch einholen, sie selbst muß die Grenzen ihrer Competenz bestimmen.*) Gerade die Kantische Kritik der reinen Vernunft, indem sie, wie wir gesehen haben, an ihrer Aufgabe gescheitert ist, hat wider Willen den Erweis gebracht, daß die Untersuchung des Erkennens vor dem Erkennen eine Unmöglichkeit ist. Der Philosophie kann nicht die Aufgabe gestellt werden, eine Kritik

*) Lotze, Metaphysik. S. 15.

des Erkenntnißvermögens vorzunehmen, bevor sie an die Erkenntniß der Gegenstände selbst sich wagt, und zwar darum nicht, weil wir das Erkenntnißvermögen doch nur mittelst desselben Erkenntnißvermögens zu prüfen vermöchten, dessen Erkenntnißfähigkeit in Frage steht. Das Erkennen vor der Prüfung des Erkenntnißvermögens verwehren, ist so widerspruchsvoll, als jemanden einschärfen, ja nicht in's Wasser zu gehen, ehe er schwimmen gelernt hat, und so zweckmäßig, als wenn man jemandem zur Pflicht machen wollte, Essen und Athmen vorerst einzustellen, ehe er eine genaue Einsicht in die Natur der Organe des Essens und Athmens gewonnen hat. Gilt dies schon für die philosophische Forschung, welche doch erkenntnißtheoretische Untersuchungen als zu ihrem Bereich nothwendig gehörig betrachten muß, wie viel unnatürlicher ist es, das theologische Erkennen im voraus in das Prokrustesbett etlicher vorweg angenommener erkenntnißtheoretischer Sätze zwängen zu wollen, welche für die Theologie doch jedenfalls nur als Lehnsätze in Betracht kommen könnten, die auf fremdem Boden erwachsen sind, und von denen keineswegs im voraus klar ist, welches ihr Verhältniß zu den specifischen Aufgaben der theologischen Forschung sei. Auch sind Lehnsätze überhaupt vom Uebel. Soll die Theologie für Wissenschaft gelten, so muß sie aus einem einheitlichen Princip erwachsen, kraft dessen ihr eine in sich selbst feststehende Einheitlichkeit und Geschlossenheit eignet, welche keine Lehnsätze verträgt, und was gegen das Verfahren Schleiermacher's, der Glaubenslehre Lehnsätze aus anderen Wissenschaften vorauszuschicken, einzuwenden ist, findet seine analoge Anwendung auf den Versuch Ritschl's, die Theologie von vorausgehenden erkenntnißtheoretischen Aufstellungen abhängig zu machen.

Weiter aber müßten wir doch fragen, ob denn eine allgemein anerkannte Erkenntnißtheorie existirt. Verschiedene philosophische Systeme stellen verschiedene Erkenntnißtheorien auf: welchem philosophischen Systeme soll nun die Theologie diejenige Erkenntnißtheorie entlehnen, die sie selbst befolgen will? Die Theologie müßte darüber entscheiden, welche unter den sich bestreitenden Theorien die rechte und wahre sei. Wie anders wäre die Forderung Ritschl's zu erfüllen, daß ein Theologe das Recht derjenigen Erkenntnißtheorie erweisen müsse, nach welcher er verfahren will? Welche Fülle von dunklen Fragen concurrirt aber bei Erforschung des Erkenntnißproblems! Welche Mittel hat die Theologie, über diese schwierigen, thatsächlich noch bis heute ungelösten Fragen, welche nicht dem theologischen Gebiete angehören, eine Prüfung anzustellen, als Schiedsrichterin die Entscheidung zu treffen und das

Wort der Lösung zu sprechen? Die Philosophie hat diese Fragen bis heute noch nicht zu lösen vermocht, die Theologie aber soll das schon vor Beginn der eigentlichen Arbeit, schon Eingangs und vornherein, fertig bringen. Könnte eine solche schon vor Beginn der theologischen Erkenntnißarbeit getroffene Entscheidung einen anderen Werth beanspruchen, als den eines Vorurtheils, eines Urtheils vor dem Urtheil, einer bloßen Voraussetzung, die nur durch einen Scheinbeweis plausibel gemacht würde, und für welche das theologische System nicht einmal eine nachträgliche Rechtfertigung zu bringen vermöchte? Noch andere Schwierigkeiten ergeben sich, wenn man darauf achtet, daß Ritschl die Verpflichtung, eine bestimmte Erkenntnißtheorie voranzuschicken und zu begründen, dem Theologen „als wissenschaftlichen Mann" auferlegt, somit als eine Verpflichtung, die jeder „wissenschaftliche Mann" mit dem Theologen theilt. Also z. B. der Physiologe dürfte an die Erforschung des Processes der Sinneswahrnehmung nicht gehen, ohne dieser Untersuchung eine Theorie des Erkennens zu Grunde zu legen, also ohne daß ihm bis zu einem gewissen Grade das bereits feststünde, was zu erforschen den Zweck seiner Untersuchung bildet. Der Philosoph müßte mit einer Theorie des Erkennens beginnen; aber welches soll nun die Erkenntnißtheorie sein, nach welcher er bei der Untersuchung des Erkennens selbst zu verfahren hat? Den erkenntnißtheoretischen Untersuchungen mußte selbst wieder eine Theorie der Erkenntnißtheorie vorausgeschickt werden, und so fort in's Unendliche. Wir können es den Vertretern anderer Wissenschaften überlassen, ob sie von der erwähnten Forderung Ritschl's Notiz nehmen wollen; in Bezug auf die Theologie hat sich uns gezeigt, daß dieselbe unzulässig und unausführbar ist.

Nicht so also kann es sich verhalten, daß jeder Theologe verpflichtet wäre, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntniß zu verfahren, deren Recht er zuvor nachzuweisen hätte. Darin liegt nun freilich nicht, daß die theologische Wissenschaft gegen erkenntnißtheoretische Fragen sich schlechthin indifferent verhält und durch dieselben in keiner Weise berührt wird. Es gibt umfassende, durchgreifende Gegensätze, welche als bewegende und Richtung gebende Principien des wissenschaftlichen Denkens auf sehr verschiedenen Gebieten zugleich auftreten können. Es hat daher nichts Verwunderliches, wenn in entgegengesetzten theologischen Systemen analoge Gegensätze sich ausprägen, wie sie in entgegengesetzten Erkenntnißtheorien zur Darstellung kommen. So ist z. B. Dogmatismus und Empirismus ein erkenntnißtheoretischer Gegen-

satz. Aber derselbe Gegensatz tritt auch innerhalb der Theologie hervor. Der Empirismus auf theologischem Gebiet wird sich streng an das Gegebene halten, wird aber in gleichem Maße geneigt sein, die transscendenten Wahrheiten, welche die christliche Religion umschließt, zurückzustellen.' Der Dogmatismus wird zu transscendenten Wahrheiten aufzusteigen suchen, wird aber darüber Gefahr laufen, den sicheren empirischen Boden zu verlieren. Ist dies ein erkenntnißtheoretischer Gegensatz, so ist es begreiflich, wie ein Theologe dazu kommen kann, für die besondere Weise seines theologischen Erkennens auf eine bestimmte Erkenntnißtheorie sich zu berufen; insbesondere scheint es einer theologischen Richtung, welche sich darauf beschränkt, die Darstellung religiöser Empirie zu sein, und das Bestreben zeigt, das Ansichseiende im Unterschied von der Erscheinung aus der theologischen Erkenntnißarbeit zu eliminiren, nur willkommen sein zu können, dies Verfahren durch eine Erkenntnißtheorie gerechtfertigt zu finden, die keine andere Stellung zu den Objekten des Erkennens zuläßt, als welche sie selbst sich gibt. Sind aber beide Gebiete nur durch ein analogisches Verhältniß auf einander bezogen, dann würde sachlich doch nicht diese Erkenntnißtheorie das Erste sein und das bestimmende Motiv des theologischen Verfahrens, sondern das primär Vorhandene wäre eine bestimmte Richtung des theologischen Denkens und erst das zweite die Beziehung, welche sich dieselbe zu einer wahlverwandten Erkenntnißtheorie gibt; es wäre eine bestimmte Methode des theologischen Erkennens, welche, indem sie auf sich selbst reflektirt, die Regel des von ihr thatsächlich eingehaltenen Verfahrens als diejenige erkennt, welche in einer bestimmten Erkenntnißtheorie ihre wissenschaftliche Rechtfertigung und den Beweis ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit hat.

Aber bei dieser Betrachtung können wir doch nicht stehen bleiben. Die Geschichte der Theologie zeigt uns ein weitergehendes Verhältniß zwischen Theologie und erkenntnißtheoretischen Gegensätzen, als das der bloßen Analogie. Thatsächlich haben erkenntnißtheoretische Fragen zu verschiedenen Zeiten einen eingreifenden Einfluß auf die Gestaltung der theologischen Wissenschaft geübt. So war es im Mittelalter der Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus, welcher die scholastische Theologie in zwei feindliche Heerlager theilte. In der Gegenwart wirken noch die reformatorischen Impulse nach, welche Schleiermacher der theologischen Wissenschaft gegeben hat; die Schleiermacher'sche Theologie aber stand unter der

Einwirkung der Kantischen Erkenntnißtheorie.[1] Diese Thatsachen exemplificiren jedoch nur ein Verhältniß, welches auf einer inneren Nothwendigkeit beruht, die in der Natur der Sache selber liegt. Denn jeder Theologe bringt formale Begriffe an die Arbeit der theologischen Wissenschaft bereits mit, welche, sofern sie die Weise des Erkennens bestimmen, erkenntnißtheoretischer Natur sind und nicht erst aus der Theologie erzeugt, sondern auf die Objekte des theologischen Erkennens angewendet werden. Da aber Form und Inhalt sich keineswegs schlechthin indifferent gegen einander verhalten, sondern je nach der Form und Art der Auffassung der Inhalt selbst sich modificirt, so müssen diese der theologischen Arbeit schon vorangehenden formalen Begriffe einen nothwendigen Einfluß auf den Inhalt des theologischen Erkennens üben und können je nach ihrer Beschaffenheit entweder zu einer wahrheitsgemäßen Auffassung der Objekte der theologischen Forschung dienlich sein oder aber zur Alterirung ihrer Wahrheit führen.

Welche Folgerung ergibt sich daraus für die Stellung der Theologie zu erkenntnißtheoretischen Fragen? Nicht zwar die, daß der Theologe erst das Recht derjenigen Erkenntnißtheorie nachweisen muß, nach welcher er verfahren will, was eine unmögliche und dem Wesen der Theologie widersprechende Forderung ist. Andrerseits aber kann zwischen beiden auch nicht ein bloßes Verhältnis der Analogie walten; denn wir haben gesehen, daß erkenntnißtheoretische Maximen, denen ein Theologe bewußt oder unbewußt folgt, thatsächlich und nothwendig auf die Gestaltung seiner theologischen Forschung influiren. Welches ist demgemäß das Verhältniß der Theologie zur Erkenntnißtheorie? Es liegt außerhalb der Gränzen dieser Abhandlung, dies Verhältniß in einer allseitigen Weise zu beleuchten. Aber ein fester Richtpunkt muß sich doch kürzlich in dieser Frage gewinnen und wenigstens negativ sich präcisiren lassen.

Wir können ihn nur in demjenigen suchen, was für den Theologen das schlechtweg Gewisse und Feststehende ist. Dies ist aber das Wesen des Christenthums selbst. Das Christenthum als die durch Christus vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit ist für den Theologen unmittelbar gewisse Wahrheit: sie steht dem Theologen kraft derjenigen Selbstgewißheit fest, welche dem christlichen Bewußtsein als solchem eignet. Was Christenthum sei oder nicht, dies ist somit eine Frage, deren Beantwortung nicht erst von erkenntnißtheoretischen Untersuchungen abhängig gemacht werden kann; an diesem Kanon müßte auch dann festgehalten werden, wenn der Stand der

erkenntnißtheoretischen Untersuchungen ein weniger unsichrer wäre, als er zur Zeit noch thatsächlich ist. Das Streben, erkenntnißtheoretischen Forschungen gerecht zu werden, muß demjenigen Interesse sich unterordnen, welches die Theologie hat, das Wesen des Christenthums selbst zu wahren. Ist aber die Theologie die Wissenschaft des Christenthums, so muß in ihr das Christenthum doch in einer Weise zur Darstellung kommen, die dem unmittelbar gewissen Wesen desselben entspricht. Erkenntnißtheoretische Voraussetzungen, unter deren Einfluß das Christenthum in einer Weise aufgefaßt und dargestellt werden müßte, durch welche dasselbe seinem eigenen Wesen entfremdet würde, muß die Theologie als dem Wesen des Christenthums widersprechend erkennen. Damit verläßt die Theologie nicht ihr eigenthümliches Gebiet; sie hat nicht den Streit entgegengesetzter erkenntnißtheoretischer Philosopheme zu schlichten und zur Lösung zu bringen; aber in einem Betracht muß sie gleichwohl zu erkenntnißtheoretischen Fragen feste Stellung nehmen: die Theologie muß *jede Erkenntnißtheorie ablehnen*, unter deren Einwirkung die Wissenschaft des Christenthums zur *Alterirung des Wesens des Christenthums* selbst werden müßte.

Von diesem Grundsatze aus werden wir bei Beurtheilung der Erkenntnißtheorie zu verfahren haben, zu welcher Ritschl sich bekennt. Die Aufgabe, die uns damit gestellt ist, wird die sein, die Ritschl'sche Erkenntnißtheorie daraufhin zu untersuchen, ob die Art, in welcher durch dieselbe das Christenthum zum Gegenstand der Erkenntniß gemacht wird, mit dem Wesen des Christenthums sich verträgt.

Capitel 2. Die Erkenntnißtheorie Ritschl's.

Um die Aufgabe, welche aus den im vorigen Capitel angestellten Erwägungen resultirte, zu lösen, erscheint als der geeignetste Weg, die *Ritschl'sche Erkenntnißtheorie* zunächst aus sich selbst zu beurtheilen und sie aus sich selbst ihre Consequenzen entwickeln zu lassen. Damit wird sich zeigen, in welchem Verhältniß dieselbe zum Wesen des Christenthums steht. Ehe wir dieselbe aber einer Prüfung unterziehen können, muß erst festgestellt sein, *welches sie sei*.

Im Allgemeinen wissen wir zwar bereits, daß Ritschl sich an Lotze anlehnt: unter Berufung auf Lotze lehrt er, daß wir *die Dinge in den Erscheinungen* erkennen. Dies scheint eine sehr plausible Formel zu sein; allen den Schwierigkeiten, welche für die Kantische

Erkenntnißtheorie daraus erwuchsen, daß sie Ding an sich und Erscheinung aus einander fallen ließ, scheint Ritschl damit entgangen zu sein. Allein wie sollen wir diese Formel verstehen? Wir sollen die Dinge in den Erscheinungen erkennen. Damit werden also Dinge und Erscheinungen unterschieden. Die Erscheinungen sind nicht die Dinge selbst, wenn wir auch die Dinge in den Erscheinungen erkennen. Welches ist also das Verhältniß zwischen Ding und Erscheinung? Ist es dies, daß in den Erscheinungen sich darstellt, wie die Dinge an sich selbst sind? Aber diese Auffassung ist uns durch Ritschl verwehrt; Ritschl verwehrt es uns, auf Grund der Erscheinung uns eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich selbst sind, zu bilden. Oder bleiben die Dinge über und außer der Erscheinung? Wie sollen wir sie dann in der Erscheinung erkennen? Weiter aber hat Ritschl erklärt, das Ding an sich sei nur ein formaler Begriff.*) Zugleich werden wir jedoch belehrt, daß wir die Dinge nach Analogie unsrer Seele vorzustellen haben. Denken wir die Dinge seelenartig, also doch als real wie unsre Seele selbst, wie sollen wir sie gleichwohl nur für formale Begriffe halten? Und wenn das Ding an sich nur ein formaler Begriff ist, was bleibt dann noch zurück als das, was in der Erscheinung zur Erscheinung kommt? Was ist das Subjekt der Erscheinung? Was ist also das, was wir in der Erscheinung erkennen? Sind die Dinge, die wir in den Erscheinungen erkennen, nichts weiter als formale Begriffe? Ist dies aber Ritschl's Meinung nicht, wie verhält sich das Ding, das wir in der Erscheinung erkennen, zu dem Ding an sich, von welchem Ritschl lehrt, daß es nur ein formaler Begriff sei?

Um Antwort auf diese Fragen zu finden, müssen wir uns die Ritschl'sche Erkenntnißlehre näher besehen.

Ritschl unterscheidet drei Formen der Erkenntnißtheorie. Die erste nennt er die platonisch-scholastische und bestimmt ihren Inhalt dahin, daß nach derselben das Ding hinter den Merkmalen, durch welche es auf uns wirkt, als sich gleich bleibende Einheit von Eigenschaften ruhe. Ritschl findet, daß es bei dieser Theorie unmöglich gemacht sei, die erscheinenden Merkmale als Merkmale des davon getrennten Dings an sich zu verstehen. Indem Kant das Ding oder die Dinge an sich für unerkennbar erklärte, habe er das richtige Urtheil über die scholastische Deutung des Dings ausgesprochen. Zu Kant's Einschränkung unsrer Verstandeserkenntniß auf die Welt der Erscheinung

*) Theologie und Metaphysik. S. 18.

aber bemerkt Ritschl, daß eine Welt von Erscheinungen nur dann als Objekt unsrer Erkenntniß „gesetzt" werden kann, „wenn dabei angenommen wird, daß in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint oder die Ursache unsrer Empfindung und Wahrnehmung wird"; sonst sei „die Erscheinung nur als Schein zu behandeln". Kant widerspreche also „durch den Gebrauch des Begriffs der Erscheinung seinem Satze, daß die wirklichen Dinge unerkennbar sind". Eine dritte Form der Erkenntnißtheorie sei von Lotze aufgestellt worden. „Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und in bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen." So reproducirt Ritschl die Erkenntnißlehre Lotze's, und zu dieser Lehre erklärt er seine Zustimmung.*)

Nach dem Zusammenhang kann Ritschl unter dem Ding, von welchem er mit Berufung auf Lotze lehrt, daß wir es in den Erscheinungen erkennen, nur das wirkliche Ding verstehen. Denn nur indem dieses in der Erscheinung erscheint, sind wir davor bewahrt, die Erscheinung als bloßen Schein behandeln zu müssen. Vergleichen wir Ritschl's Beurtheilung der Erkenntnißtheorie Kant's mit dem, was nach seiner Darstellung Lotze lehrt, und was seine Zustimmung findet, so ergibt sich als die Ansicht Ritschl's: die wirklichen Dinge sind erkennbar, aber nur in der Erscheinung, nicht in ihrem Ansichsein: das Ding an sich bleibt unerkennbar. Hiernach unterscheidet also Ritschl die wirklichen Dinge, die wir in den Erscheinungen erkennen, von den Dingen an sich, die wir nicht erkennen. Aber wie verhalten sich nun beide zu einander? Was sind die wirklichen Dinge? In welchem Sinne kommt ihnen Wirklichkeit zu? Wirklich sind sie entweder nur in dem Sinne, daß sie uns in der Erscheinung gegeben sind, oder sie sind an sich selbst wirklich, d. h. sie haben eine Existenz, die von unsrem Bewußtsein und der Art, wie sie unsrem Bewußtsein erscheinen, unabhängig ist. Sind sie nichts weiter als das in der Erscheinung Gegebene, dann sind sie identisch mit der Erscheinung selbst, und wir erhalten die nichtssagende Tautologie, daß wir in der Erscheinung — die Erscheinung erkennen. Auch ist dann unsre Erkenntniß wesenlos und werthlos. Denn sind die wirklichen Dinge

*) Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl. III. B. S. 19 f.

mit der Erscheinung identisch, dann gibt es keine Wirklichkeit, die der Erscheinung zu Grunde läge, und die Erscheinung sinkt zum bloßen Schein herab.

Aber Ritschl selbst lehrt vielmehr, daß die wirklichen Dinge die Ursache unsrer Empfindung und Wahrnehmung seien. Dies können die Dinge aber doch unmöglich so sein, wie sie erst in unsrer Empfindung und Wahrnehmung und in Folge derselben sind: insofern würde vielmehr umgekehrt unsre Empfindung und Wahrnehmung die Ursache der von uns empfundenen und wahrgenommenen Dinge sein; sie können die Ursache unsrer Empfindung und Wahrnehmung nur so sein, wie sie vor unsrer Empfindung und Wahrnehmung sind, also in einem Sein, das ihnen zukommt vor jeder Einwirkung, die wir von ihnen erfahren, in einem Sein, das unsrer Empfindung und somit auch unsrer Erkenntniß vorausgeht. Ziehen wir aber von den Erkenntnißobjekten dasjenige ab, was erst unsre subjektive Thätigkeit hinzugebracht hat, so bleibt das Ding an sich zurück. Also können die wirklichen Dinge, welche nach Ritschl die Ursache unsrer Empfindung und Wahrnehmung werden, nur identisch mit den Dingen an sich sein.

Weiter aber lehrt Ritschl, wie wir gehört haben, daß, wenn nicht wirkliche Dinge in der Erscheinung erscheinen, die Erscheinung als bloßer Schein zu behandeln sei. Sind die wirklichen Dinge dasjenige, ohne dessen Voraussetzung wir die Erscheinung als bloßen Schein zu behandeln haben, so sind sie nothwendig das der Erscheinung Vorausgehende, das in der Erscheinung erst sich Darstellende. Sie sind nicht die Erscheinung selbst, aber sie sind das, was der Erscheinung zu Grunde liegt. Denken wir uns aber von unsren Erkenntnißobjekten dasjenige hinweg, was nur der Erscheinung angehört, so bleibt uns das Ding an sich. Also können die wirklichen Dinge, welche nach Ritschl in der Erscheinung zur Erscheinung kommen, nur die Dinge an sich sein.

Ueberdies nennt Ritschl selbst die Dinge, welche Kant für unerkennbar erklärt, die wirklichen Dinge, während wenige Zeilen vorher bemerkt war, daß Kant die Dinge an sich für unerkennbar erkläre.*) Dieselben von Kant für unerkennbar erklärten Dinge nennt Ritschl einmal die Dinge an sich, dann aber die wirklichen Dinge. Also nimmt Ritschl selbst die wirklichen Dinge für die Dinge an sich, und den Unterschied, den er zwischen beiden statuiren möchte, vermag er selbst nicht festzuhalten.

---

*) A. a. O. S. 19.

In dieser Inconsequenz innerhalb weniger Zeilen spricht sich nur aus, daß es unmöglich ist, beide von einander zu unterscheiden. Die Dinge, von denen Ritschl lehrt, daß wir sie in der Erscheinung erkennen, haben entweder kein reales Sein, das ihnen im Unterschied von der Erscheinung zukäme, oder sie sind wirkliche, objektiv reale Dinge. Die wirklichen Dinge aber, wenn sie, wie Ritschl lehrt, die Ursache unsrer Empfindung und Wahrnehmung, somit das der Erscheinung zu Grunde Liegende sind, können nur identisch mit den Dingen an sich sein. Sind sie aber mit denselben identisch, dann bleibt nur eine doppelte Möglichkeit: entweder sind mit den Dingen an sich die wirklichen Dinge unerkennbar, und wir erkennen dann überhaupt nichts Wirkliches, unsre Erkenntniß ist wesenlos und gegenstandlos, oder mit den wirklichen Dingen sind auch die Dinge an sich in irgend welchem, hier nicht näher zu bestimmenden Sinne erkennbar. Wir würden hiernach in der Erscheinung das Ding an sich erkennen, womit dasselbe aufhören würde, das von der Erscheinung abstrakt Getrennte zu sein: in der Erscheinung würde das Ding an sich sich manifestiren. Damit erhielten wir eine Theorie, bei welcher die Objektivität und Realität unsres Erkennens gewahrt bliebe. Allein das will Ritschl nicht. Würde Ritschl eine solche Erkenntnißtheorie seiner Theologie zu Grunde legen, so müßte die letztere eine eingreifende Umgestaltung erfahren. Ritschl behauptet vielmehr die Unerkennbarkeit des Dings an sich; dabei möchte er aber gleichwohl die Realität der Erscheinung festhalten, indem er lehrt, daß in derselben etwas Wirkliches sich darstelle, das zwar von der Erscheinung verschieden ist und derselben ihre Realität verleiht, aber nicht das Ding an sich ist.

Ritschl beruft sich für seine Theorie auf Lotze. Wir haben jedoch gesehen, daß Lotze beträchtlich anders lehrt.*) Erstens kennt Lotze keine Unterscheidung zwischen wirklichen Dingen, die der Erscheinung zu Grunde liegen und ihr Realität verleihen, und Dingen an sich. Zweitens ist nach Lotze's Erkenntnißtheorie die Erscheinung das in unsrem eignen Geiste Entspringende, das nur in's Subjekt Fallende, zwar veranlaßt durch eine Einwirkung der Dinge auf uns, aber sie ist nicht die Erscheinung der wirklichen Dinge, nicht objektive, sondern subjektive Erscheinung, das Produkt unsres eignen Geistes, in welchem nicht die Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind, sich darstellen, in welchem die wirk-

*) Cf. Abschnitt II, Capitel 2 dieser Abhandlung.

lichen Dinge somit auch nicht erkennbar sein können. Drittens aber wird die Lehre, daß wir die Dinge in der Erscheinung erkennen, von Ritschl in Gegensatz zu der Annahme der Erkennbarkeit der Dinge an sich gestellt; die letztere wird damit geläugnet. Allein Lotze lehrt keineswegs, daß die Dinge an sich schlechthin unerkennbar seien. Zwar ist die Erscheinung nach Lotze nicht Abbild der wirklichen Dinge, aber er meint doch, durch einen Schluß das Ding an sich erreichen zu können, und findet, daß die Dinge in ihrer Wahrheit geistige Wesen seien.

In dieser dreifachen Hinsicht lehrt Lotze anders, als Ritschl ihn lehren läßt.

Ritschl fügt jedoch noch eine nähere Bestimmung der Lotze'schen Erkenntnißtheorie bei. „Wir erkennen" — so lehrt Lotze nach der Darstellung Ritschl's — „in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen." Allein was ist Raum und Erscheinung im Sinne Lotze's? Der Raum ist nach Lotze subjektive Anschauung und ist mit den Erscheinungen, die sich im Raum uns darstellen, und mit deren Veränderungen lediglich in uns selbst vorhanden Also hat auch das Ding, das wir in den im Raume gegebenen Erscheinungen erkennen, so wenig objektive Realität als die räumlichen Erscheinungen, in denen es erkennbar wird. Ebenso sind die Merkmale oder Eigenschaften des Dings, wie roth, blau, süß, sauer, lediglich Zustände unsrer Empfindung, bloße Affektionen unsrer Sinnlichkeit. Folglich hat auch das Ding, sofern diese Merkmale ihm zukommen, keine objektive Wirklichkeit. Vielmehr ist mit dem Worte Ding nur eine Einheit bezeichnet, die wir selbst gewissen Erscheinungen und von uns empfundenen Qualitäten geben, die aber keine reale Existenz außer uns hat.

Also trifft die Berufung Ritschl's auf Lotze nicht zu. Ritschl beruft sich für seine Lehre, daß wir die wirklichen Dinge in der Erscheinung erkennen, auf solche Sätze Lotze's, in denen von wirklichen Dingen, die in objektiver Realität außer uns existiren, nicht die Rede ist, sondern nur von der Wirklichkeit im Raum, welche nach Lotze wie nach Kant lediglich subjektive Erscheinung ist.

Auf der einen Seite also lehrt Lotze von der Erkenntniß der wirklichen Dinge anders, als Ritschl ihn lehren läßt; nämlich Lotze lehrt nicht, daß wir dieselben in der Erscheinung erkennen; auf der

andern Seite sind die Dinge, von welchen in den erkenntnißtheoretischen Aufstellungen Lotze's die Rede ist, auf welche Ritschl für seine Lehre von der Erkenntniß der wirklichen Dinge sich beruft, nicht die wirklichen Dinge.

Behufs Erholung eines näheren Verständnisses seiner Erkenntnißtheorie verweist uns Ritschl*) auf seine Schrift über „Theologie und Metaphysik", welche wir somit zu vergleichen haben. Dort lesen wir**): „Die Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raumbilde in der immer gleichen Lagerung oder Reihenfolge und deren Veränderung in einer bestimmten Grenze und Ordnung wahrgenommen werden, faßt unsre Vorstellung zu der Einheit des Dings zusammen nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert." Hiernach ist also das Ding eine Einheit, die wir in unsrer Vorstellung einer Summe wahrgenommener Erscheinungen geben, somit eine bloß vorgestellte, keine wirkliche Einheit, und zwar eine Vorstellung, die wir nach Analogie unsrer Seele uns bilden. Für diese Ansicht beruft sich Ritschl auf Lotze. Vergleichen wir aber den Abschnitt aus Lotze's Metaphysik, auf welche Ritschl sich bezieht, so finden wir dort eine andere Ansicht ausgesprochen.***) Lotze lehrt dort, daß wir nur an unsrer eigenen Seele davon Erfahrung machen können, was es heiße, und daß es möglich sei, Ein Wesen im Wechsel vieler Zustände zu sein. Aber er folgert daraus nicht etwa, daß es hieraus zu erklären sei, wenn wir auch die Dinge, sofern wir ihnen wechselnde Zustände zuschreiben, nach Analogie der Seele vorstellen, sondern er folgert, was das ist, was wir Dinge nennen, nämlich daß die Dinge in Wahrheit geistige Wesen sind. Somit redet Lotze nicht von einer bloß vorgestellten Einheit, sondern von dem, was nach seiner Meinung als Einheit wechselnder Zustände wirklich und thatsächlich existirt. Seine Folgerung ist die: „wenn es Dinge geben soll mit den Eigenschaften, die wir von ihnen verlangten, so müssen sie mehr als Dinge sein; nur durch Theilnahme an diesem Charakter der geistigen Natur können sie jene allgemeinen Forderungen der Dingheit erfüllen; sie können unterschieden von ihren Zuständen nur sein, wenn sie sich selbst von ihnen unterscheiden, und Einheiten nur, wenn sie sich selbst als solche der Vielheit ihrer Zu-

*) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl. III. B. S. 20.

**) Theologie und Metaphysik. S. 17.

***) Lotze, Metaphysik S. 185.

stände gegenübersetzen."*) Für unaufheblich aber gilt Lotze außer der Einheit des wahrhaft Seienden als des allgemeinen Weltgrundes „das Dasein geistiger Wesen, die uns gleichen, und die, indem sie ihre Zustände fühlen und sich ihnen als empfindende Einheit entgegensetzen, eben dadurch dem Begriff eines Wesens genügen".**) Er betont, daß die Dinge ein Sein außer dem Unendlichen haben müssen; ächte, wahre Realität ist Lotze gleichbedeutend mit Fürsichsein, und fürsichseiend ist ihm das, was sich als ein Selbst zu fühlen und geltend zu machen vermag.***) Ebendeßhalb müssen die Dinge nach Lotze seelenartige Wesen sein. Er redet aber hiebei klärlich nicht von bloß vorgestellten, sondern von realen Dingen, von den Dingen als realen Einheiten ihrer Zustände.

Also hat Ritschl die Meinung Lotze's auch in diesem Betracht nicht getroffen.

Zugleich ist evident, daß Ritschl damit eine Ansicht ausgesprochen hat, die mit der bereits erörterten Erkenntnißtheorie, welche er in seinem Hauptwerke†) vorgetragen hat, nicht in Einklang steht. Seine erkenntnißtheoretische Ueberzeugung hat er unter Berufung auf Lotze in dem Satze ausgesprochen, daß wir die Dinge in den Erscheinungen erkennen. Nach dem Zusammenhange konnte Ritschl damit nur die wirklichen Dinge meinen, da die Bemerkung unmittelbar vorausgeht, daß in den Erscheinungen etwas Wirkliches, nämlich das Ding, uns erscheint, und an Kant getadelt wird, daß er die wirklichen Dinge für unerkennbar erklärt. Aber in der Abhandlung über „Theologie und Metaphysik", von welcher Ritschl sagt, daß er in derselben die genauere Erörterung und Begründung des von ihm aufgestellten erkenntnißtheoretischen Begriffs vorgenommen habe††), zeigt uns Ritschl und zwar gleichfalls unter Berufung auf Lotze, daß unter dem Ding eine Einheit zu verstehen sei, zu der wir in unsrer Vorstellung eine Summe von Erscheinungen zusammenfassen. Demnach ist das Ding als solches, sofern es der Erscheinung entgegengesetzt und von derselben isolirt wird, nach Ritschl „ein rein formeller Begriff ohne Inhalt".†††) Hiebei sieht man nicht ein, inwiefern „ein rein formeller Begriff ohne

*) A. a. O. S. 186.
**) Ebenda.
***) A. a. O. S. 190.
†) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 19 f.
††) 3. B. S. 20.
†††) Theologie und Metaphysik. S. 18.

Inhalt" eine Analogie der Seele sein soll, da die Seele doch als reale Einheit ihrer Empfindungen gemeint ist. Hienach hat Ritschl die Analogie mit der Seele, in welcher das Ding gedacht werden sollte, mit dem ersten Versuch, diese Analogie näher zu bestimmen, sogleich wieder verloren. Weiter aber gehört ein rein formeller Begriff doch ausschließlich unsrem Verstande an. Gleichwohl soll das Ding, das für einen rein formellen Begriff, eine nur von unsrem Verstande zu einer Summe von Erscheinungen hinzugebrachte Einheit erklärt wird, das Subjekt wechselnder Zustände sein und „Wirkungen auf unsre Wahrnehmung und auf andere Dinge" üben.*) Ritschl hat es unterlassen, uns deutlich zu machen, wie ein rein formeller Begriff im Stande sein soll, dies zu leisten.

Ist aber das Ding als solches im Unterschied von der Erscheinung ein bloß formeller Begriff, so ist auch die Realität der Erscheinung nicht mehr zu halten. Ritschl lehrt, daß eine Welt von Erscheinungen nur dann als Objekt unsrer Erkenntniß gesetzt werden kann, „wenn dabei angenommen wird, daß in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint oder die Ursache unsrer Empfindung und Wahrnehmung wird"; sonst sei die Erscheinung nur als Schein zu behandeln.**) Die Realität der Erscheinung beruht also darauf, daß in ihr etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint. Was ist nun das, was uns in den Erscheinungen erscheint, und was wir demnach in den Erscheinungen erkennen? Es ergibt sich die Antwort: es erscheinen uns in denselben rein formelle Begriffe, d. h. aber bloße Bestimmtheiten oder Funktionen unsres Verstandes. Die Erscheinungswelt wird damit zu einer Abschattung von Begriffen, und zwar von Begriffen, die nicht etwa im Sinne Hegel's die reinen Wesenheiten der Dinge selber sind, sondern die ausschließlich dem denkenden Subjekte angehören — ein Schatten, der sich selbst noch einmal abschattet, und zwar ausschließlich auf dem Boden des subjektiven Bewußtseins.

Die Realität der Erscheinung ist nicht mehr aufrecht zu erhalten, nachdem das Ding im Unterschied von der Erscheinung für einen nur formellen Begriff erklärt worden ist. Wenn nichts Wirkliches in der Erscheinung erscheint, so ist nach Ritschl's eigenen Worten die Erscheinung als bloßer Schein zu behandeln.

Zu dem gleichen Resultate aber gelangen wir, wenn wir darauf achten, wie Ritschl die Natur der Erscheinung selber bestimmt.

*) Theologie und Metaphysik. S. 17.

**) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 19.

Ritschl sagt: „Die durch unsre Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und letzte Gewähr davon, daß Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind." *) Aber was nach Ritschl's Erkenntnißtheorie gegeben ist, ist doch nur eine Summe von Erscheinungen, deren Wahrnehmung an einen bestimmten Ort im Raum sich knüpft; erst unsre Vorstellung vereinigt dieselben zu einer Einheit, und diese vorgestellte Einheit ist das Ding. „Die Vorstellung vom Ding," sagt Ritschl**), „entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raume fixirt. Den Apfel setzen wir als rundes, rothes, süßes Ding, indem die Empfindungen des Tast-, Gesichts-, Geschmackssinnes sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden. Eben diese Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, fassen wir in der Vorstellung eines Dings zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen und mit ihnen benennen." ***)[2] Das Ding ist da, dies kann nur heißen: wir stellen es uns als daseiend vor. Wenn demnach Ritschl sagt: wir nehmen die Dinge wahr, und die Dinge erregen unsre Empfindung†), so ist das eine inadäquate Ausdrucksweise: denn ist das Ding als Einheit einer Summe von Erscheinungen nur unsre Vorstellung, so ist es nicht das von uns Wahrgenommene; auch kann es nicht auf unsre Empfindung als ein sinnlich wahrgenommener Gegenstand wirken. Was wir wahrnehmen, ist nach der zu Grunde gelegten Voraussetzung vielmehr nur eine Vielheit von Erscheinungen; diese ausschließlich sind das objektiv Gegebene; diese werden erst, indem sie zu der einheitlichen Vorstellung eines Dings verknüpft werden, als Qualitäten dieses Dings aufgefaßt.

Fragen wir nun aber, wodurch wir der Erscheinung uns vergewissern, so werden wir auf die Wahrnehmung und Empfindung verwiesen.††) Die Erscheinung wird wahrgenommen durch die Sinnesempfindung; jedoch nicht so, als träten die wahrgenommenen Gegenstände selbst in unsre Empfindung herein, sondern die Empfindung erfährt nur

*) Theologie und Metaphysik. S. 30.
**) Ebenda S. 35.
***) Ebenda S. 17.
†) Ebenda S. 30.
††) Ebenda S. 17.

einen Reiz, durch welchen ihre Selbstthätigkeit angeregt wird; die dadurch erregte Empfindung ist aber dem Reiz, den sie erfährt, und somit auch dem Gegenstande, von dem derselbe herkommt, nicht gleich.*) Was wir also in der Sinnesempfindung wahrnehmen, ist nicht ein außer uns seiender Gegenstand, sondern das erst durch die Empfindung Hervorgebrachte; und dieses darf keineswegs als ein repräsentatives Bild oder als eine Abspiegelung des Gegenstandes betrachtet werden, von welchem der Reiz, den unsre Empfindung erfährt, sich herleitet. Das Objekt der Wahrnehmung ist somit ausschließlich die Empfindung selbst, nämlich eine Affektion unsres Empfindungsvermögens, die wir uns unwillkürlich objektiviren. Also ist die Erscheinung, die wir in der Sinnesempfindung wahrnehmen, nur das im sinnlich empfindenden Subjekte selbst Vorhandene, außer demselben aber nirgends anzutreffen. Also muß Ritschl selbst nach seinen eigenen Aufstellungen über Empfindung, Wahrnehmung, Erscheinung die objektive Realität der Erscheinung läugnen.

Somit ist die Erscheinung nicht, und die Dinge als Einheiten der Erscheinung sind gleichfalls nicht. Reale Existenz hat weder das Eine noch das Andere. Reale Existenz hat allein das Ding an sich. Das Ding an sich ist die einzige Realität, die uns noch zurückbleibt.

Ritschl hat das Ding an sich für unerkennbar erklärt, aber dessen Realität vorausgesetzt. Allein was wird aus dem Ding an sich unter Ritschl's Darstellung selbst?

Ritschl versucht eine genetische Ableitung des Begriff des Dings an sich: er sucht uns begreiflich zu machen, wie die von ihm bekämpfte Art, die Erkenntnißobjekte zu bestimmen, dazu kommt, die Dinge so erkennen zu wollen, wie sie an sich sind. „Die Annahme" — so lehrt derselbe**) —, „daß man die Dinge an sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, welches man hinter den ersten Beobachtungen her gewonnen und vor den folgenden Beobachtungen zur Hand hat," und das man „für die eigentliche Wirklichkeit des Dinges einsetzt". Von hier aus sucht Ritschl deutlich zu machen, was der Gattungsbegriff, und was die Idee im Sinne Platon's sei. „Die Ideen" sind „nur verallgemeinerte Erinnerungsbilder".***) „Die Idee in seinem Sinne," nämlich im Sinne Platon's, „ist das Erinnerungs-

*) Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 22.

**) Theologie und Metaphysik. S. 33 f.

***) Ebenda S. 35.

bild vieler in der Mehrzahl ihrer Merkmale ähnlicher, also gleichartiger Dinge, der Gattungsbegriff; aber eben diese von uns gebildeten Gattungsbegriffe sollen die Dinge im eigentlichen Sinne sein, im Verhältniß zu welchen die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung nur existiren, sofern sie an den Ideen theilnehmen." Damit leitet Platon „gerade dazu an, die Dinge an sich, abgesehen von ihrer einzelnen Erscheinung für uns, zu denken". Aber die Ideen als verallgemeinerte Erinnerungsbilder werden „um so blasser und unbestimmter, ja sogar schwankender", „je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen". Ist denn, fragt Ritschl, die Idee des Apfels eine feste und klare Vorstellung? Die Erwartung, „in dem Gattungsbegriff eine feste und klare Erkenntniß zu erreichen, ist Selbsttäuschung?" In dem Maße, als man einen Gattungsbegriff auf feste und klare Umrisse bringt, „muß man sich davon überzeugen, daß er nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unsrer Erinnerung ist, dem keine Wirklichkeit zukommt".*)

Die Annahme also, daß wir die Dinge an sich zu erkennen vermögen, leitet Ritschl aus einem fehlerhaften Gebrauch des Erinnerungsbildes ab, nämlich daraus, daß man das Erinnerungsbild, in welchem wir wiederholte Wahrnehmungen eines Dinges fixiren, „in einer Raumfläche hinter derjenigen" sich vergegenwärtigt, „welche durch die unmittelbare Anschauung des Dinges ausgefüllt wird".**) Aber mit dieser Ableitung ist zugleich gesagt, auf welche Weise die Vorstellung des Dings an sich überhaupt uns entsteht. Die Vorstellung des Dings an sich entsteht uns dadurch, daß wir das Erinnerungsbild hinter das in unmittelbarer Anschauung wahrgenommene Ding als dessen eigentliche Wirklichkeit setzen. Damit ist aber ausgesprochen, daß das Ding an sich keine Realität hat, sondern eine Vorstellung ist, die aus einem verkehrten Gebrauch des Erinnerungsbildes entspringt.

Es ist nun zwar unschwer zu erkennen, daß die Gleichsetzung des Dings an sich mit dem Erinnerungsbilde und mit der platonischen Idee nicht zutrifft. Die platonische Idee ist ein transscendenter Begriff, sofern er die Erfahrung überschreitet; das Ding an sich ist nicht ein transscendenter, sondern ein transscendentaler Begriff, sofern er dient, die Möglichkeit von Erfahrung zu erklären. Das Ding an sich im Sinne Kant's ist das der Erscheinung zu Grunde Liegende, welches

*) Theologie und Metaphysik. S. 34f.

**) Ebenda S. 33.

nie selbst in die Erscheinung tritt; die Idee ist das über der gegebenen Wirklichkeit Stehende, das in der Wirklichkeit wiederstrahlt. Folglich ist das Ding an sich nicht gleich der platonischen Idee. Noch weiter liegen Ding an sich und Erinnerungsbild auseinander. Denn Ding an sich ist das, was von den Gegenständen unsrer Wahrnehmung und Beobachtung zurückbleibt, wenn wir dasjenige von ihnen hinwegdenken, was aus der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens stammt; Erinnerungsbild ist das erst von den Objekten unsrer Wahrnehmung Abstrahirte. Das, was wir allem unsrem Anschauen und Erkennen voransetzen, nämlich das Ding an sich, ist nach Ritschl dasjenige, was unsrer Anschauung und Wahrnehmung erst nachfolgt, nämlich das Erinnerungsbild. Der Widerspruch, den diese Gleichsetzung involvirt, liegt zu Tage. Aber nicht die Frage steht hier voran, ob diese Gleichsetzung eine Berechtigung hat, sondern die, was Ritschl aus dem Ding an sich macht, indem er diese Gleichsetzung vornimmt. Der Versuch, den Ritschl unternimmt, den Begriff des Dings an sich zu erklären und genetisch abzuleiten, wird zur Auflösung des Dings an sich: die objektive Realität desselben wird damit geläugnet, und dasselbe für ein bloßes Schattenbild der wirklichen Dinge erklärt, dem keine Wirklichkeit zukommt.

Bei Betrachtung der Erkenntnißtheorie Kant's hat sich uns gezeigt, daß Kant reale Dinge an sich nothwendig voraussetzen muß, die Entwicklung seiner Erkenntnißtheorie aber nothwendig zur Verneinung realer Dinge an sich führt. Es war nur consequent, wenn der Neukantianismus Alb. Lange's das Ding an sich in einen bloßen Grenzbegriff und eine auf der Einrichtung unsres Denkens beruhende nothwendige Supposition umsetzte. Auch die Erkenntnißlehre Ritschl's, nachdem sie Ding an sich und Ding für uns schlechthin von einander getrennt und ersteres für unerkennbar erklärt hat, sehen wir, indem sie sich näher exponirt, an einem Punkte anlangen, wo sie die reale Existenz von Dingen an sich läugnet.

Damit ist aber die letzte Realität geschwunden, welche der Erkenntnißlehre Ritschl's noch geblieben war. Die Erscheinung ist nicht, und die Dinge der Wahrnehmung als Einheiten von Erscheinungen sind nicht. Die Dinge an sich aber sind leere Schattenbilder; sie sind lediglich verkehrt gebrauchte Erinnerungsbilder und zwar Erinnerungsbilder einer Wirklichkeit, die selbst wieder nirgend existirt außer als Phänomen in unsrem Bewußtsein.

Also gerade das, worein Ritschl die Stärke und die principielle

Ueberlegenheit seiner Theologie gegen die seiner Gegner setzt, nämlich die Erkenntnißtheorie, welche er derselben zu Grunde legt, hat sich uns nach allen Seiten hin als unhaltbar erwiesen. Das Ergebniß dieser Erkenntnißtheorie ist gerade das, was Ritschl vermeiden möchte, nämlich die Auflösung der Objekte unsrer Erkenntniß in wesenlosen Schein. Wir gerathen damit auf einen Weg, auf welchem uns jeder feste Boden unter den Füßen entschwindet, auf einen Weg, dessen Ende ist: Instabilis tellus, innabilis unda.*)

Capitel 3. **Folgerungen aus der Erkenntnißtheorie Ritschl's für dessen Theologie.**

Es hat sich gezeigt, daß die Erkenntnißtheorie Ritschl's eine Unmöglichkeit ist. Ihre Unmöglichkeit hat sich aus sich selber dargethan. Es bedurfte keines äußerlichen Dazwischenredens, keiner von außen genommener Gegenüberstellungen, keiner außer ihr selbst liegenden Gründe: ihre Widerlegung war die Entwicklung ihres eigenen Inhalts; sie vollzog sich damit, daß ihre Momente, indem sie sich exponirten, sich selber negirten. Wir könnten nun fragen: was wird aus der Theologie, wenn sie auf eine Erkenntnißtheorie sich gründet, welche schließlich in reine Negation ausläuft? Wir würden mit dieser Frage bereits am Ende unsrer Untersuchung angelangt sein. Denn es ist klar, daß, sofern diese Erkenntnißtheorie consequent zu Ende gedacht wird, eine Theologie, die sich auf derselben aufbaut, nichts Anderes zum Inhalt haben kann, als eine bloße Phänomenologie und Pathologie des christlichen Bewußtseins, also religiöse Lehren, denen wohl ein psychologisches Interesse zukommt, von denen es aber selbstverständlich ist, daß sie keinen Anspruch auf objektive Wahrheit erheben können.

Allein wir würden damit dem Verfahren Ritschl's doch nicht gerecht werden. Denn Ritschl ist sich des nihilistischen Ergebnisses seiner Erkenntnißtheorie nicht bewußt, und nicht mit diesem Ergebniß tritt er an seine theologische Arbeit heran, sondern mit erkenntnißtheoretischen Aufstellungen positiven Inhalts, unter deren Voraussetzung er die theologische Wissenschaft vielmehr sichrer zu begründen und sachgemäßer zu gestalten meint, als sie in ihrer überlieferten Form nach seiner Ansicht begründet und gestaltet ist. Damit ist uns die Aufgabe vorgezeichnet, die jetzt unsrer wartet. Nachdem sich gezeigt hat, daß die

*) Ovid. Metamorph. I, 16.

erkenntnißtheoretischen Aufstellungen, welche Ritschl seiner Theologie zu Grunde legt, an sich selbst unhaltbar sind und zur Verneinung der Erkenntniß selbet führen, werden wir jetzt weiter zuzusehen haben, wie sich dieselben an seiner Theologie durchführen und welche Folgerungen sich aus denselben für seine Theologie ergeben.

Ritschl geht von der Voraussetzung aus, daß unsre Erkenntniß auf die Erscheinung beschränkt, und das Ding an sich unerkennbar sei. Aus diesem ersten erkenntnißtheoretischen Grundsatz ergibt sich ein zweiter, der die Natur des religiösen Erkennens betrifft. Ist unser Erkennen auf die Erscheinung beschränkt, so ist das Uebersinnliche nicht erkennbar. Wie soll somit ein religiöses Erkennen möglich sein, wenn dasselbe doch seinem Wesen nach auf übersinnliche Wahrheit gerichtet ist? Soll alles religiöse Erkennen nicht überhaupt unmöglich und gegenstandslos sein, so ergibt sich die Nothwendigkeit, dasselbe vom theoretischen Erkennen loszulösen und es auf das sittliche Bewußtsein zu gründen. Beschränkung der Erkenntniß auf die Erscheinung und Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen Erkennen oder Welterkennen, das ist der doppelte methodologische Grundsatz, durch den der Charakter der Theologie Ritschl's bestimmt ist. Damit erweist sich aber die Ritschl'sche Theologie als Neukantianismus. Kant hat in seiner theoretischen Philosophie zu zeigen gesucht, daß unser Wissen, indem es den dem Bewußtsein immanenten Bedingungen des Wissens untersteht, nur ein Wissen um die Erscheinung ist, und in der praktischen Philosophie zeigt Kant, daß das sittlich-religiöse Erkennen ein praktisches Erkennen und eben deßhalb kein theoretisches Wissen sei. Diese beiden Grundgedanken der Kantischen Philosophie hat Ritschl, wie weit er auch in der Begründung und Ausführung derselben von Kant differirt, sich angeeignet und seiner Theologie zu Grunde gelegt. Nun hat man zwar den Namen eines Kantianers für Ritschl abgelehnt.*) Und selbstverständlich mit einem gewissen Recht. Denn man kann Ritschl keinen Kantianer nennen in Bezug auf das, worin er von Kant sich unterscheidet — nur daß das auch niemand behauptet hat; aber in Bezug auf die erwähnten Grundgedanken, welche den Charakter seiner Theologie bestimmen, ist Ritschl ein Anhänger Kant's. Die Wahrnehmung, daß Ritschl vielmehr auf Lotze sich beruft, kann uns an diesem Urtheil

---

*) So Kattenbusch in der Recension der Abhandlung von Fricke über Metaphysik und Dogmatik. Theologische Literaturzeitung Jahrg. 1882, Nr. 26.

nicht irre machen. Denn einerseits ist die Berufung Ritschl's auf Lotze, wie wir gesehen haben, mehrfach eine unbegründete, andrerseits bezeichnen jene beiden von Ritschl acceptirten Grundsätze bestimmende Grundrichtungen philosophischen Denkens, in welchen Lotze mit Kant einverstanden ist. Denn auch Lotze trennt das Ding an sich von der Erscheinung: alles Wissen stammt nach ihm aus der Erfahrung, das Objekt der Erfahrung aber ist ihm ausschließlich die Erscheinung; und ebenso trennt Lotze das sittlich-religiöse Erkennen vom theoretischen Erkennen. Wenn aber Lotze über Kant insofern hinausgeht, als er der theoretischen Vernunft eine Erkenntniß des Dings an sich zu vindiciren sucht, so ist Ritschl in diesem Betracht dem Vorgange Lotze's nicht gefolgt. Dagegen ist es bei der Uebereinstimmung Lotze's mit Kant in den angegebenen Grundgedanken erklärlich, daß, während Ritschl auf die Erkenntnißlehre Lotze's sich beruft, sein hervorragendster Schüler, nämlich W. Herrmann, in den erkenntnißtheoretischen Erörterungen vielmehr an Kant sich anschließt.*) Daß Ritschl an Lotze, Herrmann an Kant sich anschließen kann, ohne daß daraus eine sachliche Differenz zwischen Meister und Schüler resultirte, diese Thatsache kann nur zur Bestätigung dafür dienen, welche Einheit der Grundansicht Lotze mit Kant verbindet. Diese Uebereinstimmung geht so weit, daß ein Schüler Lotze's die Bemerkung machen konnte, Lotze sei Kantianer gewesen und geblieben und habe den Rückgang auf Kant um deßwillen nicht nöthig gehabt, weil er in erkenntnißtheoretischer Hinsicht sich niemals von Kant sehr entfernt habe.**) Indem nun Ritschl das Ding an sich von der Erscheinung und das religiöse Erkennen vom theoretischen Erkennen trennt, befolgt er leitende Maximen des Erkennens, welche Lotze mit Kant gemein hat. Wenn aber Ritschl von Kant durch die Lehre sich zu entfernen meint, daß wir die Dinge in den Erscheinungen erkennen, so ist zu erwidern, daß diese Lehre keine sachliche Differenz bezeichnet; denn die Dinge, von denen Ritschl sagt, daß wir sie in den Erscheinungen erkennen, sind, wie wir oben gesehen haben, nicht Realitäten, welche unabhängig von unserm Bewußtsein bestehen, sondern formelle Einheiten von Erscheinungen. Hierin aber unterscheidet er sich nicht von Kant; vielmehr

---

*) W. Herrmann: Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie. Halle 1879. S. IX. cf. S. 16ff.

**) O. Caspari: Hermann Lotze. S. 25f.

ist gerade dies die Lehre Kant's, daß unser Erkennen die formelle Verknüpfung von Erscheinungen ist.

Ritschl steht auf dem Boden des Kantischen Denkens: mit Kant beschränkt er unser Erkennen auf die Erscheinung und gründet das religiöse Erkennen auf das sittliche Bewußtsein.

Wir werden nun zuzusehen haben, welche Folgerungen aus diesen beiden erkenntnißtheoretischen Normen sich für seine Theologie ergeben.

A. Beschränkung der Erkenntniß auf die Erscheinung.

Indem Ritschl das Ding an sich für unerkennbar erklärt, beschränkt er unser Erkennen auf die Erscheinung. Denn wirkliche Dinge, die den Erscheinungen zu Grunde lägen und in ihnen erkennbar wären, ohne Dinge an sich zu sein, gibt es nicht, wie wir oben gesehen haben. Sofern aber die Dinge nur als formale Einheiten der Erscheinungen gedacht werden, sind sie von den Erscheinungen nicht real verschieden, wie sich gleichfalls bereits gezeigt hat. Nachdem also das Ding an sich für unerkennbar erklärt ist, bleibt als das allein Erkennbare die Erscheinung mit den formalen Beziehungen zurück, die unser Denken ihnen erteilt.

Aus der Beschränkung der Erkenntniß auf die Erscheinung ergibt sich aber zunächst die Forderung, daß aus der Theologie alles dasjenige auszuscheiden ist, was auf dem Anspruch beruht, die Objekte des christlichen Glaubens so bestimmen zu können, wie sie an sich sind. Alle unsre Erkenntniß und somit auch die Theologie hat es nur mit dem Ding für uns zu thun. Die Erkenntniß der Dinge, lehrt Ritschl, ist immer darauf gegründet, „daß sie auf uns wirken", und „zur göttlichen Offenbarung gehört, was in uns eine Weltanschauung im Ganzen und die entsprechende Selbstbeurtheilung, namentlich die Gewißheit des Heils hervorruft." Also soll man nicht die heilige Schrift in dem Sinne ausbeuten wollen, „daß sie enthalte, was an sich selbst wahr sei." Was könnte für wahr gelten, „was nicht für uns gälte?" In dem Bestreben aber, die heilige Schrift in dem Sinne auszubeuten, daß sie enthalte, was an sich selbst wahr sei, „bewährt sich nichts anderes als die Unfreiheit gegen die falsche Erkenntnißtheorie und die schlechte Metaphysik, welche zur wissenschaftlichen Form des alten theologischen Systems gehören." *)

*) Die christl. Lehre von der Rechtfertigung nnd Versöhnung. III. B. 1. Aufl. S. 357.

Hienach gestaltet sich bei Ritschl die Theologie im engeren Sinne oder die Lehre von Gott. „Gehört zu den Erkenntnißobjekten der wissenschaftlichen Theologie Gott, so ist jeder Anspruch, daß man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen, aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund." Wenn daher Frank Gott als das Absolute auffaßt und Luthardt von Wesensbestimmtheiten Gottes an sich lehrt, die „vor den für uns wirksamen Eigenschaften Gottes" erkennbar sein sollen, so findet Ritschl, daß damit beide „die falsche Metaphysik des vulgären Menschenverstandes" befolgen, „welche dadurch noch keine wissenschaftliche Wahrheit ist, daß sie bis auf Christian Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz gefunden hat"*), bis auf Christian Wolff hin, also bis sie durch Kant gestürzt worden ist. Aber nach der gegebenen Voraussetzung verhält es sich doch nicht bloß so, daß wir von Gott an sich nichts lehren können, abgesehen von seiner Offenbarung, sondern wenn das Ding an sich schlechthin unerkennbar ist, können wir auch nicht meinen, auf Grund göttlicher Offenbarung etwas von Gott zu erkennen, was von ihm in seinem Ansichsein giltig wäre. Wir wissen nach Ritschl nichts von Gott, wie er an sich ist. In seinem Ansichsein ist er uns nicht offenbar; wir vermögen nur zu sagen, was er in seinem Verhältniß zu uns ist. In seinem Fürunssein aber ist Gott die Liebe. Dies ist die Grundbestimmung des göttlichen Wesens. Demnach ist Ritschl bestrebt, jede Bestimmung des Gottesbegriffs als unmöglich darzustellen, welche der Aussage, daß Gott die Liebe ist, als vorausgehend zu denken wäre. Denn jede dieser Grundbestimmung vorausgehende Aussage über Gottes Wesen würde ein Versuch sein, hinter das, was Gott für uns ist, zurückzugehen und eine Erkenntniß Gottes in seinem Ansichsein zu gewinnen, was nach dem vorausgesetzten erkenntnißtheoretischen Kanon eine Unmöglichkeit ist. Indem Gott als die Liebe gedacht wird, „wird nichts in ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre. Entweder wird er so gedacht, oder er wird gar nicht gedacht."**) „Auch die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes hat nicht den Sinn einer selbstständigen Erkenntniß vor der Bestimmung Gottes als des Willens der Liebe, sondern stellt nur die Form für diesen Inhalt fest."***) Auch so verhält es

*) Theol. u. Metaph. S. 31 f.

**) Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl. III. B. S. 263.

***) Ebenda S. 255.

sich nicht, daß Gott als die Allmacht zu denken wäre, „welche die Eigenschaft der Liebe zu der Gemeinde seines Sohnes an sich hat," sondern Gott ist „die Liebe, welche die Eigenschaft der Allmacht hat.*) Mit der Gerechtigkeit Gottes aber ist „das Verfahren bezeichnet, in welchem Gott seinen Liebeswillen zum Heile der Gesammtheit, wie der Einzelnen durchführt," **) daher die Gerechtigkeit von seiner Gnade nicht unterschieden werden kann.***) „Die religiöse Anerkennung der Allmacht und Allgegenwart Gottes hat aber immer den Sinn, daß die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes für die frommen Menschen deßwegen gewiß ist, weil der weltschaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist." Der Gedanke der Allmacht Gottes vollendet sich daher „folgerecht in dem seiner Weisheit, Allwissenheit und Hülfe in Beziehung auf die Lage und Bedürfnisse der Menschen." †) Somit zeigt sich Ritschl in seiner Lehre von den göttlichen Eigenschaften bestrebt, die anderen Eigenschaften Gottes als nähere Bestimmungen seiner Liebe darzustellen und in die Identität der göttlichen Liebe mit sich selbst aufzulösen. Neben seiner Liebe „kommt kein anderer Begriff von etwa gleichem Werth in Betracht." „Namentlich gilt dieses von dem Begriff der Heiligkeit, der in seinem A. T.-lichen Sinne aus verschiedenen Gründen im Christenthum nicht giltig und in seinem N. T.-lichen Gebrauch undeutlich ist." „Der zureichende Begriff von Gott" ist „in dem Begriff der Liebe ausgedrückt." ††)

Was will nun das aber sagen, daß Gott die Liebe ist? Im Wesen der Liebe liegt es nach Ritschl, den Selbstzweck des Anderen in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufzunehmen. †††) Das Objekt des göttlichen Liebeswillens ist aber das Reich Gottes oder „die sittliche Vereinigung des menschlichen Geschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe," und dies ist der Zweck der gesammten Weltentwicklung. Gott ist also „die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in der (sic!) Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung

---

*) Theol. u. Metaph. S. 16.

**) Rechtfert. u. Versöhnung. 3. B. S. 296. 2. B. S. 113.

***) Unterricht in der christl. Religion. 2. A. § 16.

†) Ebenda § 15.

††) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 255 f.

†††) Ebenda S. 259.

des Menschen selbst." *) Ein und dasselbe also, nämlich das Reich Gottes, ist der Zweck der Welt und der Selbstzweck Gottes. Indem Gott seinen eigenen Selbstzweck will, will er auch das Reich Gottes als den Zweck der Welt und eben damit auch die physische Welt als Mittel und Bedingung für die Herstellung des Reiches Gottes. Damit meint Ritschl vom Begriff der Liebe aus „das Problem der Welt" gelöst zu haben, nämlich eine Ableitung der Welt aus Gott erreicht zu haben, während er „den Theologen der alten Schule" Schuld gibt, daß sie „unter dem Einfluß des areopagitischen Gottesbegriffs eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen anzunehmen sich nicht getrauen." **) Und allerdings setzt Ritschl die Welt in ein engeres Verhältniß zu Gott, als die Kirchenlehre es zuläßt. Denn nach Ritschl liegt es im Wesen Gottes, sofern er die Liebe ist, daß er, indem er sich selbst will, die Welt will, da der Weltzweck sein Selbstzweck ist.

Allein damit ist uns die Freiheit der Beziehung Gottes auf die Welt verloren gegangen. Denn was ist der Weltzweck Gottes? „Als Wille kann Gott nur gedacht werden in der ihm bewußten Beziehung auf den Zweck, der er selbst ist." ***) Also ist Gott sich selbst der Zweck, auf den sein Wille gerichtet ist; der Selbstzweck Gottes ist Gott selbst. Wird aber der Selbstzweck Gottes nicht ohne den Weltzweck verwirklicht, und ist der Selbstzweck Gottes Gott selbst, dann ist Gott nicht verwirklicht ohne den Weltzweck. Also ist Gott nicht der ewig in sich selbst Aktualisirte, er kann nicht als wirklich seiend gedacht werden ohne die Welt. Wollte man für Ritschl gegen diese Schlußfolgerung mit dem Hinweis eintreten, daß Gott doch erst ein Sein in sich selbst haben müsse, ehe er seinen Selbstzweck in die Erreichung des Weltzwecks setzen kann, also vor seinem auf das Reich Gottes gerichteten Liebeswillen, so würde dieser Einwand Ritschl nicht zu statten kommen können. Denn Ritschl lehrt ausdrücklich: indem Gott als die Liebe gedacht wird, „wird nichts in ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre. Entweder wird er so gedacht, oder er wird gar nicht gedacht." †) Somit kann kein Sein Gottes gedacht werden, welches seinem auf das Reich Gottes als seinen eigenen Selbstzweck gerichteten Liebeswillen voranginge. Ist nun der Selbstzweck

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 263.

**) Ebenda S. 253.

***) Ebenda S. 257.

†) Ebenda S. 263.

Gottes Gott selbst, somit dasjenige, worin Gott selbst erst verwirklicht ist, so ist Gott, sofern er der Wille der Liebe ist, noch nicht aktuell seiend, sondern erst Wille zum Sein, ein Sein vor dem Sein, also Potenz seines eigenen Seins und der Wille, sich selbst zu aktualisiren. Sein eigenes Sein aber verwirklicht sich erst in dem Selbstzweck, sofern der Weltzweck sein Selbstzweck ist. Daß ein so gedachter Liebeswille nicht als freier Wille aufgefaßt werden kann, da er vielmehr das nothwendige Wollen desjenigen Seins ist, dessen Potenz er ist, sowie auch daß demselben unmöglich das Prädikat der Persönlichkeit zuerkannt werden kann als desjenigen Begriffs, der lediglich die „Form für diesen Inhalt“ feststellt, da ja damit diesem Begriff sein eigenthümlicher Inhalt, ohne den er selbst nichts ist, nämlich die freie Selbstbestimmung, fehlen würde, dies beides versteht sich von selbst. Wird aber Gott erst mit der Welt, nämlich in dem Weltzweck, realisirt, so ergibt sich zwar nicht, daß die Weltschöpfung als ein nothwendiger und ewiger Akt zu denken sei, aber der Begriff der Schöpfung hebt damit sich selbst auf, da Gott nicht ist ohne die Welt, also auch nicht zu schaffen vermöchte, ehe die Welt ist, und wenn man unter solchen Voraussetzungen gleichwohl von einer Schöpfung der Welt redet, so ist das eine inkonsequente und sich selbst widersprechende Ausdrucksweise.

Zwar wenn Ritschl lehrt, Gott sei die Liebe, sofern er den Weltzweck in seinen Selbstzweck aufgenommen habe, so könnte es scheinen, als habe der Selbstzweck Gottes noch einen anderen Inhalt als den Weltzweck, einen Inhalt, zu welchem der Weltzweck als ein weiterer Inhalt des göttlichen Selbstzwecks erst hinzukommt. Allein von einem Inhalt des göttlichen Selbstzwecks, der von dem Weltzweck verschieden wäre, wird uns nirgend etwas gesagt. Dagegen lehrt Ritschl ausdrücklich und ohne Einschränkung, daß Gott „seinen Selbstzweck setzt in der Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes.“ „Inhalt des göttlichen Selbstzwecks“ ist „der Gedanke des Reiches Gottes“, der Selbstzweck Gottes ist „im Reiche Gottes ausgedrückt.“ Die Annahme aber, daß der göttliche Selbstzweck einen Inhalt habe, zu dem der Weltzweck als weiterer Inhalt erst hinzutrete, ist uns von Ritschl verwehrt, da nach ihm nichts in Gott gedacht werden darf, was seinem Liebeswillen d. h. aber der Richtung seines Willens auf die Hervorbringung des Reiches Gottes voranginge.*) Verhält es sich so, dann

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 263f.

ist nicht der Weltzweck in den Selbstzweck Gottes aufgenommen, sondern beide sind mit einander identisch: der Selbstzweck Gottes ist das Reich Gottes, und der Gottesbegriff hat keinen anderen Inhalt, als den, daß Gott ist der Wille zur Hervorbringung des Reiches Gottes.

Ritschl hat den allgemeinen Begriff der Liebe aufgestellt, daß Liebe sei, den Zweck des Anderen in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnehmen, und hat diesen Begriff sodann „auf Gott angewendet."*) Aber indem er diesen Begriff auf Gott anwendet, ergibt sich ihm eine Entwicklung des Gottesbegriffs, durch welche der zu Grunde gelegte Begriff der Liebe aufgehoben wird. Es zeigt sich vielmehr, daß der Gottesbegriff keinen anderen Inhalt hat als den, daß Gott das verursachende Wollen des Weltzwecks ist. Ist dies der ausschließliche Inhalt des Gottesbegriffs, dann kann von einer Aufnahme des Weltzwecks in den Selbstzweck Gottes keine Rede sein. Eine solche könnte doch nur dann stattfinden, wenn der Selbstzweck Gottes noch einen Inhalt hätte, der von dem des Weltzwecks verschieden wäre. In diesem Falle wäre der Gedanke möglich: Gott nimmt in seinen Selbstzweck einen Zweck auf, der an sich noch nicht in demselben gelegen ist. Hat aber der Gottesbegriff überhaupt keinen andern Inhalt, als daß Gott ist die bewirkende Ursache zur Herbeiführung des Weltzwecks, was soll dann in Gott noch zu denken sein, worein der Weltzweck Aufnahme finden könnte? Damit ist uns jedoch der Begriff der Liebe, sofern er der Begriff des göttlichen Wesens sein sollte, verloren gegangen, da ja als das Wesen der Liebe die Aufnahme des Zwecks des Andern in den eigenen persönlichen Selbstzweck bestimmt worden war. Gott ist die Liebe: dies ist der Grundgedanke der Gotteslehre Ritschl's; aber indem er diese Lehre entwickelt, führt ihre Entwicklung zu dem Ergebniß, daß Gott nicht als die Liebe gedacht werden kann. Ritschl's Nachweis geräth zum Gegentheil dessen, was er gewollt hat. Er wollte zeigen, daß Gott als nichts anderes, denn als die Liebe gedacht werden müsse: in Wirklichkeit aber zeigt er, daß Gott nicht als die Liebe zu denken sei.

Damit ist uns zugleich die Persönlichkeit Gottes verloren gegangen. Denn die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes hat nach Ritschl „nicht den Sinn einer selbstständigen Erkenntniß vor der Bestimmung Gottes als des Willens der Liebe, sondern stellt nur die Form für diesen Inhalt fest."**) Ist Gott nicht die Liebe, so kann er demnach

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 259.
**) Ebenda S. 255.

auch nicht mehr als Persönlichkeit gedacht werden. Als ausschließlicher Inhalt des Gottesbegriffs verbleibt uns somit der Wille zur Hervorbringung des Reiches Gottes in der Welt, welcher Wille aber nicht als Liebe und nicht als persönlicher Wille gedacht werden darf.

Allein was wird damit aus dem Gottesbegiff? In welchem Verhältniß zur Welt wird damit Gott gedacht?

Die Welt ist eine Summe von Bedingungen, die der Herstellung des Reiches Gottes zur Voraussetzung dienen, oder, wie Ritschl sich ausdrückt, die gesammte Welt ist „die Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister".*) Gott aber ist der Wille, das Reich Gottes als den Zweck der Welt und also auch die Mittel, die zur Herbeiführung dieses Zweckes dienen, hervorzubringen. Wird aber Gott ausschließlich als der Wille gedacht, das hervorzubringen, was in der Welt wirklich ist, dann hat der Gottesbegriff keinen anderen Inhalt, als der Weltbegriff.[3] Indem wir Gott denken, denken wir eben das, was wir im Begriff der Welt denken: es ist ein und derselbe Inhalt, der erst in Gott und dann in der Welt gedacht wird, in Gott als gewollte Wirklichkeit und dann in der Welt als gewordene Wirklichkeit. Oder vielmehr ist die Ordnung die umgekehrte. Denn erst aus der Reflexion auf die thatsächlich gegebene Welt und auf das Reich Gottes in der Welt wird abgeleitet, was Gott ist, und zwar so, daß das in Gott zurückgedacht wird, was in der Welt gedacht war, und Gott demnach als der Wille vorgestellt wird, dasjenige hervorzubringen, was in der Welt thatsächlich gegeben ist. Wille aber ist nur denkbar als Attribut eines wollenden Subjekts. Ein solches dem göttlichen Willen voranzusetzen, ist uns jedoch durch Ritschl verwehrt. Denn es darf nichts in Gott gedacht werden, „was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe", vor der Beziehung seines Willens auf den concreten Zweck des Reiches Gottes wäre. „Wenn man meint genöthigt zu sein, in der Analogie mit der menschlichen Person Gott erst zu denken als das endlose Wesen oder als die unbestimmte Person oder als den ruhenden Charakter, der in sich selbst den Fortschritt zu der Selbstbestimmung als Liebe machen würde, so denkt man eben in jenen Voraussetzungen nicht Gott." Entweder wird „Gott als die Liebe in der Beziehung seines Willens auf den concreten Zweck des Reiches Gottes gedacht", oder er wird gar nicht gedacht.**)[4] Also ist Gott nicht als Subjekt zu denken, das sich selbst als Wille der Liebe

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 261.

**) Ebenda S. 263.

bestimmt, und von dem der Wille der Liebe zu prädiciren wäre. Der Wille, eine noch nicht seiende Wirklichkeit hervorzurufen, kann aber als etwas Reales nur gedacht werden, sofern er Wille eines realen Subjektes ist; ist ein reales Subjekt, dessen Funktion der Wille ist, nicht vorhanden, so ist der Wille selbst nichts Reales, sondern die Vorstellung eines solchen Willens löst sich in den Gedanken einer bloßen Potenz, der bloßen Möglichkeit der nachfolgenden Wirklichkeit auf. Aber dann bliebe weiter undenkbar, wie es zugehen soll, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde. Denn die Potenz hat nicht die Fähigkeit, durch sich selbst zum Aktus zu werden.*) Nur durch ein schon vorangehendes aktuelles Sein kann das, was bloße Potenz ist, zum aktuellen Sein erhoben werden. Ist nichts gegeben, als die Potenz des Seins, so bleibt dieselbe bloße Potenz. Also zeigt sich, daß gerade auf dem von Ritschl eingeschlagenen Wege eine Ableitung der Welt aus Gott unvollziehbar ist. Vielmehr würde nach den gegebenen Voraussetzungen die Welt immer bloße Möglichkeit bleiben, sie könnte niemals aus einem bloß potenziellen Sein heraustreten. Welchen Werth aber hat weiter die Vorstellung einer Möglichkeit, aus der sich nichts erklären und keine Wirklichkeit ableiten läßt? Was soll es für das Verständniß der Welt austragen, wenn wir dem, was wirklich ist, in Gedanken erst noch dessen Möglichkeit voransetzen, und zwar eine Möglichkeit, von der wir uns sagen müssen, daß sie niemals in die Wirklichkeit übergehen kann? Vielmehr ergibt sich aus dem Versuch Ritschl's, die Welt aus Gott abzuleiten, daß nach den bei Ritschl gegebenen Voraussetzungen die Welt das nicht Abzuleitende ist, daß es keine Wirklichkeit über oder vor der Welt gibt, daß die Welt das allein Wirkliche, der Inbegriff aller Wirklichkeit ist. Eine Möglichkeit aber, die nicht als die Möglichkeit von etwas Wirklichem aufgefaßt werden kann, ist nicht reale Möglichkeit, sondern eine bloße Abstraktion, eine bloße Vorstellung, und zwar eine müssige, unbrauchbare, durch ein auf das Begreifen der Wirklichkeit gerichtetes Denken abzustoßende Vorstellung.

Somit bleibt uns von dem Gottesbegriff Ritschl's nichts Reales mehr zurück. Ritschl macht Gegnern zum Vorwurf, daß sie nach dem Vorgang der Neuplatoniker das Göttliche und das Weltliche mit einander verwechseln und in einem Gottesbegriff, der „nichts als der Schatten der Welt" sei, eine Bürgschaft der christlichen Gotteserkenntniß

*) Cf. Aristot. Metaphys. Lib. XII. cp. 6.

suchen.*) Es muß sehr zweifelhaft erscheinen, ob dieser Vorwurf zutrifft, und ob Ritschl damit den Gottesbegriff der Neuplatoniker richtig aufgefaßt hat. Daß aber der Ritschl'sche Gottesbegriff, sobald man ihn nöthigt, sich näher zu expliciren, jeden realen Inhalt verliert und nur mehr als der schattenhafte Doppelgänger der Welt erscheinen kann, wird aus vorstehender Entwicklung sich zur Genüge ergeben haben. Wenn Ritschl Recht behielt, dann würde die christliche Theologie nicht mehr von einem Gotte wissen, der an sich selbst Gott ist, sondern nur von einem Gott für uns. Was der so gedachte Gott ist, hat sich gezeigt: das ist nicht mehr der lebendige Gott, sondern der schattenhafte Reflex der Welt.

Ebenso unhaltbar erscheint aber Ritschl's Gotteslehre von einem anderen Gesichtspunkte aus. Nach Ritschl ist „die formell richtige Ausprägung theologischer Sätze" „abhängig von der Art, in welcher man bei der Abgrenzung der Erkenntnißobjekte verfährt d. h. von der Erkenntnißtheorie", welche man befolgt. „Die Erkenntnißtheorie in dem Umfange, welcher hier gemeint ist, deckt sich mit der Lehre von dem Ding und den Dingen, welche den ersten Theil der Metaphysik bildet." Eine Lehre vom Dinge findet „formalen Gebrauch in der Theologie als die Methode, die Erkenntnißobjekte zu fixiren und das Verhältniß der Vielheit ihrer Merkmale zu der Einheit ihres Bestandes zu deuten."**) Demgemäß muß auch die Lehre von Gott an der „Lehre von dem Ding und den Dingen" ihre formale Regel haben. Ritschl bekämpft die Vorstellung, die ihm als die platonisch-scholastische erscheint, „daß das Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns wirkt und unsre Empfindung und Vorstellung anregt, daß aber das Ding hinter den Merkmalen als sich gleich bleibende Einheit von Eigenschaften ruht." „Das einfachste Beispiel dieser Ansicht in der scholastischen Dogmatik ist die Auseinandersetzung des Wesens und der Eigenschaften Gottes einerseits und der Wirkungen Gottes auf die Welt und das Heil der Menschheit. Hieran ist auch noch die Eigenthümlichkeit dieser Erkenntniß anschaulich, daß man das Ding an sich vor seinen Wirkungen zu kennen vorgibt. Man hat nämlich vergessen, daß das Ding an sich nur das zur Ruhe gesetzte Erinnerungsbild wiederholter Anschauung der Wirkungen ist, welche unsre Empfindung und Wahrnehmung an einem bestimmten

*) Theol. u. Metaph. S. 35.

**) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 15 u. 18.

Orte stetig angeregt haben."*) Welches dagegen Ritschl's Lehre „von dem Ding und den Dingen" sei, ist aus seiner Schrift über „Theologie und Metaphysik" zu entnehmen. „Die Vorstellung vom Dinge, so werden wir dort belehrt, entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raum fixirt." Die Beziehungen der Gestalt, der Farbe, des Geschmacks, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, „fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen und mit ihnen benennen. Das Verhältniß der genannten durch die Empfindungen festgestellten Merkmale zu dem Dinge, welches wir in dem Urtheile aussprechen: Dieses Ding ist rund, roth, süß, hat den Sinn, daß wir das Subjekt dieses Satzes nur in den Prädikaten kennen. Wenn wir dieselben außer Acht lassen oder vergessen könnten, so würde auch das Ding, das wir unter diesen Merkmalen kennen gelernt haben, aus unsrer Erkenntniß herausfallen." **)

Der Zusammenhang dieser Auseinandersetzung zeigt, daß mit derselben ein allgemeiner erkenntnißtheoretischer Grundsatz aufgestellt wird, nämlich der, daß das Subjekt nur in den Prädikaten erkennbar ist. Wie nach Ritschl das Ding nicht an sich, sondern nur in seiner Erscheinung erkennbar ist, so das Subjekt nur in seinen Prädikaten. Dies scheint einleuchtend zu sein. Denn denken wir von einem Subjekt alle Prädikate hinweg, so scheint uns nur mehr das schlechthin Prädikatlose, Qualitätlose, Bestimmungslose zurückzubleiben. Wie soll dasselbe also noch erkennbar sein? Wie sollen wir von dem schlechthin Bestimmungslosen irgend welche Bestimmung auszusagen vermögen? Wie soll von dem schlechthin Prädikatlosen als solchem sich gleichwohl etwas prädiciren lassen? Mit jedem Prädikate würden wir nicht mehr das Subjekt als solches, sondern bereits das Subjekt in seinem Prädikate denken. Demgemäß bestimmt sich bei Ritschl der Sinn des Satzes: Gott ist die Liebe. Was das Subjekt dieses Satzes im Unterschied von seinem Prädikate sei, davon können wir nach Ritschl nichts wissen, und darnach zu fragen, ist unzulässig. Wir haben Gott nicht „hinter seiner Liebe" als die Allmacht oder als das Absolute und dieses als „den Träger der Liebe" zu denken.***) Wir kennen

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 19.
**) Theol. u. Metaph. S. 35 f.
***) Ebenda S. 16.

das Subjekt nur in seinem Prädikate. Wenn wir in Gott etwas denken, was seiner Selbstbestimmung als Liebe vorangeht, so denken wir nicht Gott.*)

Allein hiebei kann nach den gegebenen Voraussetzungen nicht stehen geblieben werden. Wir sollen das Ding nur in seinen Erscheinungen oder seinen erscheinenden Qualitäten und demnach das Subjekt nur in seinen Prädikaten erkennen. Aber was ist das Ding, das wir allein unter dieser Einschränkung zu erkennen vermögen? „Die Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raumbilde in der immer gleichen Lagerung oder Reihenfolge und deren Veränderung in einer bestimmten Grenze und Ordnung wahrgenommen werden, faßt unsre Vorstellung zu der Einheit des Dings zusammen nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert." Das Ding im Sinne Ritschl's ist, wie oben gezeigt worden ist, die Einheit, welche unsre Vorstellung einer Summe gegebener Erscheinungen erteilt, somit eine Einheit, die nicht in objektiver Realität außer uns und unabhängig von unsrem Bewußtsein besteht, sondern erst durch unsre Vorstellung hinzugebracht wird. Ist aber das Ding das Subjekt im Verhältniß zu den erscheinenden Qualitäten, die von ihm prädicirt werden, so ist damit auch das Verhältniß von Subjekt und Prädikat näher bestimmt. Nicht bloß so verhält es sich, daß das Subjekt nur in seinen Prädikaten *erkennbar* ist, sondern das Subjekt als solches im Unterschied von seinen Prädikaten hat *keine objektive Realität* und gehört ausschließlich unsrer Vorstellung an; das, was objektiv gegeben ist, als das wirklich Existirende, ist eine Summe von Erscheinungen; das Ding oder Subjekt ist die Einheit, die wir in unsrer Vorstellung dieser Mehrheit von Erscheinungen supponiren, und von welcher wir sodann diese Erscheinungen als deren Qualitäten prädiciren. Also nicht so haben wir es uns zu denken, daß zuerst ein Subjekt gegeben wäre, von welchem wir gewisse Eigenschaften aussagen, sondern umgekehrt: gegeben ist eine Reihe von Erscheinungen, die wir in unsrer Vorstellung zu einer Einheit verknüpfen, und welche wir sodann von dieser Einheit als deren Eigenschaften prädiciren.

Aber auch die Erscheinungen, die wir als Qualitäten von den Dingen prädiciren, sind in Wahrheit nicht das real Existirende, sondern fallen lediglich in das wahrnehmende Subjekt; sie sind nicht das an

*) Rechtfert. u Versöhnung. III. B. S 263.

den Dingen Haftende und ihnen objektiv Inhärirende, sondern Affektionen unsrer Empfindung, denen wir nach der Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens objektive Existenz zuschreiben; sie sind das Produkt einer Erregung unsrer Empfindung, und der einzige Ort ihres Daseins ist unsre Empfindung, wie dies oben gezeigt worden ist.

Die Lehre vom Ding und seinen Qualitäten gibt aber nach Ritschl die formelle Regel für die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zu seinen Eigenschaften, wenn hiebei auch das Moment der Sinnlichkeit der Empfindung hinwegfällt. Die Eigenschaften, die wir von Gott prädiciren, und die sich in unsrem religiösen Bewußtsein manifestiren, wie Allmacht, Gerechtigkeit, Gnade, Weisheit, können mit der göttlichen Liebe als der Grundqualität des göttlichen Wesens, welche in den einzelnen göttlichen Eigenschaften sich selbst auseinanderlegt — die Eigenschaften Gottes können nicht als objektive Bestimmungen des göttlichen Wesens, nicht als Prädikate, die Gott objektiv zukämen, aufgefaßt werden, sondern nur als Affektionen der religiösen Empfindung, in welchen wir als objektiv außer uns seiend und auf uns wirkend vorstellen, was in Wirklichkeit nur im religiösen Gefühl sein Dasein hat. Gott aber ist die Einheit, in welche wir diese Affektionen unsrer Empfindung zusammenfassen, und auf welche wir dieselben als deren Qualitäten beziehen. Dieser Einheit darf jedoch so wenig objektive Realität zugeschrieben werden, als dem Dinge, das wir als die Einheit seiner Qualitäten vorstellen. Ebenso aber müssen auch die frommen Empfindungszustände ohne ein reales Subjekt, das wir als deren objektiv verursachenden Faktor zu denken hätten, der objektiven Wahrheit entbehren.

Dies ist die unabweisliche Consequenz, welche aus der Erkenntnißlehre Ritschl's für die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften sich ergibt. Zwar Ritschl lehrt die reale Existenz eines persönlichen Gottes. Aber er geräth dadurch in Widerspruch mit seinen eigenen erkenntnißtheoretischen Aufstellungen. Nur halb, nur bis zu einem gewissen Grade hat er seine eigenen erkenntnißtheoretischen Regeln befolgt. Wird mit denselben voller Ernst gemacht, werden dieselben consequent durchgeführt, dann führen sie zu einem Ergebniß, das nichts Geringeres bedeutet, als das Ende aller Theologie. Denn dies Ergebniß ist die Auflösung der Lehre von Gott in subjektiven Gemüthsinhalt. Wenn man diese Consequenz weit von sich weist, dann müssen auch die erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen fallen, aus denen dieselbe mit Nothwendigkeit sich ergibt. Dann muß aber auch die gesammte Theo-

logie Ritschl's, sofern sie auf diesen erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen beruht, eine Umgestaltung erfahren.

Insbesondere muß das Verhältniß Gottes zur Welt eine beträchtlich andere Fassung erfahren, als es bei Ritschl erhalten hat. Ist Gott die Liebe in dem Sinne, wie Ritschl es meint, dann kann Gott nicht sein ohne die Welt. Das Verhältniß Gottes zur Welt wird damit in einer Weise gedacht, die als eine pantheistische Konfundirung der wesensnothwendigen Offenbarung Gottes ad intra mit seiner auf freiem Willen beruhenden Offenbarung ad extra erkannt werden muß. Das Motiv dieses Irrthums liegt in der Ausschließlichkeit, mit welcher Ritschl bei der Bestimmung des Gottesbegriffs sich von dem Gesichtspunkt des Fürunsseins Gottes leiten läßt. Daher ist es begreiflich, daß seiner Theologie ein Grundbegriff fehlt, dem eine Ausschlag gebende Bedeutung zukommt. Mit Geringschätzung und sichtlicher Aversion hat Ritschl den Begriff des Absoluten beiseite geschoben. Indem er auf die Etymologie des Wortes sich beruft, läßt er es bedeuten, was abgelöst ist, was in keinen Beziehungen zu Anderem steht, und dies ist ihm das isolirte Ding ohne seine Qualitäten und deßhalb „ein rein formeller Begriff ohne Inhalt". Demnach erscheint es Ritschl lächerlich, daß man das Absolute „als Gott proklamirt".*) Aber hier waltet eine Verwechselung des Participial-Adjektiv absolutus mit dem gleichlautenden Participium. Das Wort „absolut" in dem Sinne, in welchem man von dem absoluten Sein oder dem absoluten Geiste redet, entspricht nicht dem Participium, sondern dem Adjektiv absolutus. Das Particip bedeutet das, was abgelöst ist, aber nicht das Absolute. Das Adjektiv aber, welches im Sinne von „absolut" gebraucht wird, bedeutet nicht das Abgelöste. Also ist die Interpretation, daß das Wort „absolut" das, was abgelöst ist, bedeute, eine verfehlte. Vielmehr schließt sich der Sinn des Wortes absolutus in seinem adjektivischen Gebrauche an eine andere Bedeutung des Zeitworts absolvere an, wornach dasselbe heißt „fertig machen, vollenden", und bezeichnet das Vollkommene, von nichts Anderem Abhängige, Unbedingte.[5] Ritschl selbst hat das Wort absolut in dem Sinne von unbedingt gebraucht. Er nennt das Christenthum die „absolut sittliche Religion".**) Von der Sittlichkeit der christlichen Religion wird damit gesagt, nicht daß der sittliche Charakter der christlichen Religion ein solcher sei, daß derselbe in keiner Beziehung

*) Theologie und Metaphysik. S. 16 ff. Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 221 f.

**) Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. 1. Aufl. S. 18.

zu uns stehe, sondern daß der christlichen Religion die Eigenschaft der Sittlichkeit in einem unbedingten, uneingeschränkten Sinne zukomme, während andere Religionen nur in einem relativen Sinne einen sittlichen Charakter an sich tragen. Wird sonach von Gott gelehrt, daß er das Absolute sei, so sagt man damit, daß er das Unbedingte sei Unbedingt schlechthin aber ist das, was, um zu sein, keines Seins außer sich bedarf, wohl aber die Bedingung alles anderen Seins ist. Ist Gott dies, dann ist er nothwendig der in sich Vollendete und Allgenugsame, und der Gedanke, daß der Selbstzweck Gottes erst im Weltzweck sich verwirkliche, erscheint als eine Unmöglichkeit. Gott ist nothwendig der Absolute und bleibt dies, auch wenn er in Freiheit in eine Relation eingeht, nämlich Wesen sich schafft, zu denen er eine Beziehung sich gibt: alles, was von der Beziehung Gottes auf die Creatur zu lehren ist, hat die Absolutheit Gottes zur Voraussetzung. Daß Gott der Absolute ist, dies ist noch nicht der christliche Gottesbegriff, der darin ausgedrückt ist, daß wir ihn als den Vater Jesu Christi und durch ihn als unsren Vater erkennen; aber es ist die in dem christlichen Gottesbegriff eingeschlossene nothwendige Voraussetzung desselben. Er wäre nicht Gott, wenn er nicht der Absolute wäre, und wer Gott nicht als den Absoluten denkt, der denkt nicht Gott. Allein diesen Begriff kann Ritschl unmöglich zulassen. Denn das Absolute als das von allem anderen Sein schlechthin Unabhängige ist Ding an sich, das Ding an sich aber ist nach Ritschl unerkennbar. Also kann dieser Begriff in der Ritschl'schen Theologie keine Stelle finden. Nach Ritschl ist Gott vielmehr im voraus in das Weltdasein verflochten und in nothwendiger Beziehung zur Welt, und zwar in der Art, daß kein Sein Gottes zu denken ist, welches seiner Beziehung auf den Weltzweck vorausginge. Damit ist das, was mit der Lehre von der Absolutheit Gottes ausgedrückt wird, geläugnet. Es ist daher ganz unrichtig, wenn selbst ein Gegner Ritschl's gleichwohl meint, rühmen zu sollen, daß Ritschl die Absolutheit Gottes gerettet habe.*) Vielmehr ist der Gesichtspunkt des Fürunsseins Gottes für die Gestaltung der Gotteslehre Ritschl's mit einer solchen Ausschließlichkeit maßgebend, daß er darüber das Ansichsein Gottes verliert, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß Gott in seinem Ansichsein unerkennbar ist, sondern indem Ritschl jedes Sein Gottes, das nicht bereits eine Beziehung seines

*) So Haug in seiner „Darstellung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie". S. 81.

Willens auf den Weltzweck enthielte, verneint, wird das Ansichsein Gottes von ihm geläugnet.

Ritschl ist über den Begriff des Absoluten geringschätzig hinweggegangen. Allein das rein negative Verhältniß, in welches sich seine Theologie zu diesem Begriffe setzt, erweist sich gerade als der Grundmangel seiner Gotteslehre und muß nothwendig verhängnißvoll für dieselbe werden. Denn indem Ritschl die Absolutheit oder schlechthinige Unbedingtheit Gottes läugnet, so verbleibt ihm als der Begriff des göttlichen Wesens nur mehr der einer Relation auf uns; er vermag Gott nur als Fürunssein zu denken, nämlich als Liebe, welche erst im Weltzweck sich realisirt. Fragen wir jedoch, was das Subjekt dieser Relation sei, so wird es uns verwehrt, ein Subjekt derselben zu denken, das von dieser Relation selbst verschieden wäre. Hiemit kehrt der Hegel'sche Gedanke einer Bewegung ohne ein sich Bewegendes, eines Processes ohne ein Subjekt, dessen Proceß er wäre, wieder: ein einseitig ausgebildeter Empirismus trifft in diesem Gedanken mit einer überstürzten idealistischen Spekulation zusammen. Damit löst aber die Objektivität der Relation sich selbst auf. Denn eine Relation auf uns ohne ein Was, das sich auf uns beziehet, ist nicht mehr Beziehung eines Seienden auf ein Seiendes, sondern etwas, das ausschließlich in unser Bewußtsein fällt, eine Beziehung unsres Bewußtseins auf sich selbst.

Wenn also Ritschl für die Grundrichtung seiner Theologie sich auf das Wort des Apostels beruft: ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? so erhellt, wie wenig diese Berufung zutrifft. Ritschl hat das Fürunssein Gottes von dessen Ansichsein in einer Weise losgelöst, daß er mit dem Ansichsein auch das Fürunssein Gottes verliert. Der für uns Seiende kann Gott nur sein, wenn er der Ansichseiende ist; denn nur dann hat sein Fürunssein eine Realität.

Wie wenig eine solche Loslösung des Fürunsseins Gottes von seinem Ansichsein im Sinne der Reformatoren lag, darüber wird niemand sich täuschen, der nicht durch Voreingenommenheit das Urtheil sich trüben läßt.[6] Und auch solchen protestantischen Kirchenlehrern, welche in hervorragender Weise die Nothwendigkeit der subjektiven Aneignung des reformatorischen Lehrbegriffs, die Verwandlung der Lehre in's subjektive Leben betonten, waren doch von einer Auflösung des Begriffs des ansichseienden Gottes in den für uns seienden sehr weit entfernt. Vergleichen wir z. B. Johann Arnd, den Verfasser der sechs Bücher vom wahren Christenthum. Indem derselbe die Umsetzung der objek-

tiven christlichen Wahrheit in das persönliche Sein und Leben des christlichen Subjekts fordert, war er doch ganz und gar nicht gewillt, darüber das Ansichsein zu verlieren oder gegen die Frage sich gleichgiltig zu verhalten, was Gott an sich oder, wie Arnd sich ausdrückt, für sich selbst sei, sondern Kraft und Trost der Lehre von Gott für das christliche Heilsleben beruht nach ihm gerade darauf, daß Gott das, was er in seinem an sich seienden Wesen ist, auch für uns ist. Was ist Gott? fragt Arnd und antwortet: „Nichts denn eitel Allmacht, nichts denn eitel Liebe und Barmherzigkeit, nichts denn eitel Gerechtigkeit, Wahrheit und Weisheit.“ Dann aber fährt er fort: „Nun ist aber Gott also für sich nicht allein; sondern in seinem gnädigen Willen in Christo gegen mich ist er auch also. Er ist mein allmächtiger Gott; Er ist mein barmherziger Gott; Er ist mir die ewige Liebe und meine ewige Gerechtigkeit, in seiner Gnade gegen mich und in Vergebung meiner Sünde; Er ist mir die ewige Wahrheit und Weisheit.“ *)

Damit hat Arnd die Einheit des Ansichseins und Fürunsseins Gottes festgehalten.

Dagegen hat die entgegengesetzte Auffassung die schärfste Verurtheilung durch Feuerbach erhalten. Er behauptet, die Unterscheidung zwischen dem, was Gott an sich, und dem, was er für mich ist, zerstöre den Frieden der Religion. Die Vorstellung, die die Religion von Gott hat, „ist ihr Gott selbst, Gott, wie sie ihn vorstellt, der ächte, wahre Gott, Gott, wie er an sich ist. Die Religion begnügt sich nur mit einem ganzen, rückhaltlosen Gott; sie will nicht eine bloße Erscheinung von Gott; sie will Gott selbst, Gott in Person. Die Religion gibt sich selbst auf, wenn sie das Wesen Gottes aufgibt, sie ist keine Wahrheit mehr, wo sie auf den Besitz des wahren Gottes verzichtet. Der Skepticismus ist der Erzfeind der Religion. Aber die Unterscheidung zwischen Objekt und Vorstellung, zwischen Gott an sich und Gott für mich ist eine skeptische, also irreligiöse Unterscheidung.“ **)

Wie aber für die Lehre von Gott, so führt die Erkenntnißlehre Ritschl's auch für die Christologie zu den bedenklichsten Consequenzen.

Gemäß der zu Grunde gelegten Erkenntnißtheorie kann in der Christologie keine Lehre eine Stelle finden, welche etwas von Christus in seinem Ansichsein zu wissen behauptet. Also ist es unzulässig, eine Präexistenz im Sinne eines vorzeitlichen Gottseins Christi zu lehren.

---

*) Johann Arnd's Sechs Bücher vom wahren Christenthum. Stuttgart, Steinkopf. I. Buch. 21. Cap. 6. u 7.

**) Feuerbach, Wesen des Christenthums. 2. Aufl. S. 23 ff. 3. Aufl. S. 44.

Denn in dieser Hinsicht kann uns Christus nicht offenbar sein. Er ist uns nicht anders offenbar als in seiner Offenbarung, also nicht in einer Bestimmung, die jenseits aller Offenbarung gedacht werden müßte, die außerhalb aller Erfahrung liegt, und zu der wir keinerlei Verhältniß haben könnten. „Die Vorstellung von der Präexistenz Christi ist als solche weder eine religiöse Vorstellung, denn in ihr ist uns Christus nicht offenbar; noch der vollständige Ausdruck seiner Gottheit, denn sie ist nur eine Hülfslinie für den hergebrachten theologischen Begriff derselben." So lehrt Ritschl in der 1. Auflage seines Hauptwerkes unter ausdrücklicher Bezugnahme auf „die falsche Erkenntnißtheorie und die schlechte Metaphysik, welche zur wissenschaftlichen Form des alten theologischen Systems gehören".*) In der zweiten Auflage ist die Ausführung, welcher der erwähnte Satz entnommen ist, entfernt.**) Aber auch hier wird uns gesagt, daß wir „die Gottheit Christi als ein an seinem Wirken offenbares Attribut verstehen müssen, wenn es überhaupt verstanden werden soll", wobei abermals die „unbrauchbare Erkenntnißmethode" der Gegner zurückgewiesen wird.***)

Nicht im metaphysischen Sinne, nicht als der ewige Hintergrund, sondern als der Inhalt seiner geschichtlichen Person, als Attribut seiner zeitlichen Existenz muß die Gottheit Christi aufgefaßt werden. Das Prädikat der Gottheit, das wir ihm beilegen, ist Ausdruck der eigenthümlichen Anerkennung und Werthschätzung, welche die Gemeinde ihrem Stifter widmet. Im Text des lutherischen Katechismus ist das Attribut der Gottheit nur Nebenprädikat „des Jesus Christus, der als mein Herr bezeichnet wird. Das ist die Werthschätzung Christi, welche man durch den religiösen Glauben an ihn feststellt; das ist also das eigentliche Bekenntniß seiner Gottheit". Daß aber „Christus mein Herr ist", „haftet" „an dem Gesammtumfang seines menschlichen Daseins, Wirkens, Leidens, an der Anstrengung, die er daran gewendet und gewagt hat, daß er uns gewänne und zu seiner Herrschaft brächte". „Ist aber Christus durch das, was er zu meinem Heile gethan und gelitten hat, mein Herr und ehre ich ihn als meinen Gott, indem ich um meines Heils willen der Kraft seiner Wohlthat vertraue, so ist das ein Werthurtheil direkter Art." †) Das Prädikat der Gottheit, das wir Christo beilegen, enthält nicht einen metaphysischen Gedanken, ist

*) III. B. S. 357.

**) cf. 2. Aufl. III. B. S. 382 mit S. 356 ff. der 1. Aufl.

***) Ebenda S. 369 f.

†) Ebenda 2. Aufl. III. B. S. 365 f. 369.

nicht Bezeichnung eines Seins, in welchem Christus uns nicht offenbar sein kann, sondern Attribut seiner geschichtlich-menschlichen Lebenserscheinung, nämlich Ausdruck des Werthes, den dieselbe für unsren religiösen Glauben hat.

Wenn sodann Ritschl gleichwohl eine Präexistenz und ewige Gottheit Christi lehrt, sofern Christus „als das Haupt und der Herr des Gottesreichs ewiges Objekt der Liebe Gottes ist“ und somit „für Gott ewig als derjenige existirt, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar ist“ *), so ist klar, daß damit Christus nur eine ideelle Präexistenz zugeschrieben wird, wie sie auch der Gemeinde zukommt, da auch die Gemeinde Objekt des göttlichen Liebeswillens ist. **) Real existent ist hiernach Christus vor seiner menschlichen Geburt so wenig, als die Gemeinde existirt, ehe sie gestiftet worden ist. Nicht von Christus wird damit eine reale vorweltliche Existenz ausgesagt, sondern lediglich von dem auf die Stiftung des Reiches Gottes durch Christus gerichteten göttlichen Willen; nach seinem so bestimmten Inhalt ist aber der göttliche Wille das Wollen eines erst sein Sollenden, also noch nicht Seienden.

Wenn aber Christus das Attribut der Gottheit ausschließlich auf Grund seiner menschlichen Leistung zukommt, so ist dies auch wieder nicht etwa im Sinne einer postexistenten Gottheit zu verstehen, nicht in dem Sinne, daß Christus, nachdem er sein Werk auf Erden vollbracht hatte, als der zur Rechten Gottes Erhöhte zu gottgleichem Stande erhoben worden wäre. „Die Formel des zur Rechten Gottes erhöhten Christus“ ist, „weil Christus als Erhöhter für uns direkt verborgen ist“, für uns inhaltslos, „wenn man nicht die Rücksicht nimmt, daß Christus im Verhältniß zu der existirenden Gemeinde der Gläubigen, welche er durch sein Reden, Handeln, Dulden zu gründen beabsichtigt hat, der fortwirkende Grund ihrer Existenz in ihrer Art ist“. ***) Auch hier verfährt Ritschl nach dem von ihm angenommenen erkenntnißtheoretischen Grundsatz, daß wir nicht das Ding in seinem Ansichsein, sondern in seinem Fürunssein, in seiner auf uns wirkenden Erscheinung erkennen. Eine Lehre vom Stand der Erhöhung Christi, welche über die durch diese Regel abgesteckte Grenze unsres Erkenntnißvermögens hinausgeht, ist hienach ausgeschlossen, weil auf einer „falschen Erkenntnißtheorie“ beruhend. „Soll die Gottheit Christi oder

*) A. a. O. S. 435 f.

**) Ebenda S. 437.

***) Ebenda S. 400.

seine Herrschaft über die Welt in der Form des Erhöhten als nothwendige Erkenntniß, als Glied in der christlich-religiösen Weltanschauung bewiesen werden, so muß es in dem Wirken Christi auf uns aufgezeigt werden. Jede Wirkung Christi aber muß ihren Maßstab in der geschichtlichen Gestalt seines Lebens finden. Also muß die Gottheit oder die Weltherrschaft Christi in bestimmten Zügen seines geschichtlichen Lebens, als Attribut seiner zeitlichen Existenz begriffen werden. Denn was Christus nach seiner ewigen Bestimmtheit ist und gemäß seiner Erhöhung zu Gott auf uns wirkt, wäre für uns gar nicht erkennbar, wenn es nicht auch in seinem zeitlich-geschichtlichen Dasein wirksam wäre. Wenn nicht die Vorstellung seiner gegenwärtigen Herrschaft mit den bestimmten Merkmalen seines geschichtlichen Wirkens ausgefüllt werden kann, so ist sie entweder ein werthloses Schema oder der Anlaß zu allen möglichen Schwärmereien. Sollen wir hingegen den Glauben festhalten, daß Christus gegenwärtig über die Gemeinde des Gottesreichs herrscht und zur fortschreitenden Eingliederung der Welt unter diesen ihren Endzweck wirksam ist, so muß die Weltherrschaft schon als hervorstechendes Merkmal des geschichtlichen Lebens Christi erkannt werden können." *) In Hinsicht seines irdischen Lebens ist für die königliche Funktion, für die Ausübung seines königlichen Amtes „kein Stoff nachweisbar", „der nicht theils unter die prophetische, theils unter die priesterliche Thätigkeit Christi zu stellen ist". Hat aber Christus die Gemeinde „gegründet durch sein königliches Prophetenthum und Priesterthum, so kann man ihre gegenwärtige Erhaltung durch die Fortsetzung dieser Funktionen des erhöhten Christus nur danach beurtheilen, was man als deren Inhalt in seiner geschichtlichen Lebenserscheinung erkennt". „Das Wirken Christi in statu exaltationis" muß „als Ausdruck der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung vorgestellt werden." **) Das ist die offenbare Seite der Erhöhung Christi.

Hienach ist von Christus zwar zu lehren, daß er ewiger Weise von Gott gewollt ist; im Uebrigen aber hat die Christologie keinen anderen Gegenstand als die geschichtliche Lebenserscheinung Christi und deren Fortwirken in der Gemeinde.

Um so erwartungsvoller treten wir an die Frage heran, welches denn der eigenthümliche Gehalt der geschichtlichen Lebenserscheinung

---

*) A. a. O. S. 376f.

**) Ebenda S. 400f.

Christi sei. Was ist das, was Christus mit seinem Leben, Wirken und Leiden geleistet hat? Welches ist die specifische Leistung Christi, deren Werthschätzung die Gemeinde mit dem Prädikat der Gottheit ausdrückt, welches sie Christus beilegt?

Dieselbe ist nicht etwa in einer stellvertretenden Strafleistung durch den Tod Christi zu suchen. Ritschl glaubt nachgewiesen zu haben, „daß die Behauptung der Nothwendigkeit einer Strafgenugthuung an Gott als Bedingung für die Wirkung seiner Gnade keinen Grund in der biblischen Gottesidee hat"; „sie stammt vielmehr, meint Ritschl, auf dem Wege des Verstandesschlusses aus dem Grundsatze der hellenischen Religion, daß die Götter die doppelte Vergeltung üben, wozu als Ergänzung die Annahme gehört, daß die ursprüngliche Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen ihren Exponenten an einem Rechtsgesetze habe." *) Aus verschiedenartigen Gründen muß auf dem Standpunkte Ritschl's die Lehre von einer stellvertretenden Strafgenugthuung an Gott für unsre Sünde als ein non-sens erscheinen. Die kirchliche Versöhnungslehre ruht auf einer metaphysischen Voraussetzung: sie setzt voraus, daß es eine ewige Gerechtigkeit gibt, die der gesammten Weltwirklichkeit vorausgeht und ihr gegenüber unbedingt sich selbst behaupten und an ihr sich vollziehen muß. Auf dem Standpunkt des Empirismus dagegen gibt es kein überweltliches Recht, keine der Welt vorausgehenden Grundgesetze, keine vorweltliche Wahrheit und Nothwendigkeit. **) Verhält es sich so, dann muß auch die genannte metaphysische Voraussetzung fallen, welche der kirchlichen Versöhnungslehre zu Grunde liegt. Zwar Ritschl hat nicht diesen Gesichtspunkt ausdrücklich geltend gemacht. Er tadelt an der kirchlichen Versöhnungslehre, daß sie den Begriff des Staatsrechts auf das Verhältniß Gottes zum Menschen anwende und Gottes Strafgerechtigkeit nach Anleitung dieses Begriffes vorstelle ***), wogegen Dorner erinnert, daß umgekehrt auch die Gerechtigkeit im Staat religiösen und sittlichen Ursprung hat und ohne diesen principlos wäre. †) Dorner's Meinung ist also, daß auch das Staatsrecht sein letztes Princip nicht in sich selbst hat, sondern in einem an sich seienden Rechte, das ihm zu Grunde liegt. Aber gerade ein an sich seiendes Recht oder eine an sich seiende Nothwendigkeit kann es für die empiristische Denkweise

*) A. a. O. S. 442 cf. § 32.

**) Siehe zweiten Abschnitt vorstehender Abhandlung Cap. 3.

***) Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 230 f.

†) Dorner, System der christlichen Glaubenslehre. II. B. 1. H. S. 225.

Ritschl's nicht geben. Das Ding an sich ist nach Ritschl Erinnerungsbild; also kann auch das, was man an sich seiendes Recht oder an sich seiende Nothwendigkeit nennt, nur als das von der Wirklichkeit Abgezogene, als etwas in Wirklichkeit nicht Existirendes, als bloße Abstraktion betrachtet werden. Somit würde die kirchliche Versöhnungslehre gerade in dem, was ihr als ihre oberste Voraussetzung gilt, von einer leeren Abstraktion geleitet sein.

Weiter aber läugnet Ritschl die Erbsünde. Denn die Erbsünde ist die Sünde der menschlichen Gattung. Die Gattung aber ist nach Ritschl nur Abstraktion, verallgemeinertes Erinnerungsbild, wie wir oben gesehen haben. Der Empirismus führt nothwendig zum Nominalismus.[7] Mit dem Nominalismus läugnet Ritschl die Realität der Gattung. Ist aber die Gattung ohne objektive Realität, dann kann es auch keine Gattungssünde, also keine Erbsünde geben. Ebenso auch wenn das Ding, wie Ritschl lehrt, nur in seinen erscheinenden Wirkungen da ist, so haben wir nicht hinter den einzelnen Sünden noch einen sündigen Grund im Menschenherzen zu denken, der von dem sündigen Thun und dem aktuellen sündigen Wollen verschieden wäre. Wir haben, sagt Ritschl, nicht hinter den einzelnen sündigen Akten „einen Allgemeinbegriff von Sünde als wirklich zu setzen, welcher unverständlich ist. Denn ein passiv ererbter Zustand kann nicht als Sünde gedacht werden".*) Die Sünde ist „keine Einheit aus einem Princip, sondern Collektiveinheit als Resultat aller einzelnen Handlungen und Neigungen".**)[8] Subjekt der Sünde ist „die Menschheit als Summe aller Einzelnen, sofern das selbstsüchtige Handeln eines Jeden, das ihn in die unmeßbare Wechselwirkung mit allen Anderen versetzt, in irgend einer Abstufung auf das Gegentheil des Guten gerichtet ist und zu Verbindungen der Einzelnen in gemeinsamem Bösen führt".***) Wohl wird die aktuelle Sünde zugleich zum habituellen Hang. „Ein sehr bedeutsamer Faktor für die Entstehung und die Entwicklung der Sünde" ist aber die Unwissenheit.†) „Sofern die Menschen als Sünder im Einzelnen wie in der Gesammtheit Objekte der aus der Liebe Gottes möglichen Erlösung und Versöhnung sind", wird die Sünde von Gott „als Unwissenheit beur-

---

*) Theologie und Metaphysik. S. 57.

**) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 324.

***) Ebenda S. 311.

†) Ebenda S. 351.

theilt". *) Einen Zorn Gottes aber als heiligen Affekt verletzter Liebe gibt es nicht. Gottes Gerechtigkeit ist mit seiner Gnade sachlich identisch; zwischen beiden braucht also kein Widerspruch ausgeglichen zu werden. Vielmehr ist „die Voraussetzung, daß in Gott Gerechtigkeit und Gnade in widerstrebenden Richtungen wirken", „insofern irreligiös, als die Einheit des göttlichen Willens die unverbrüchliche Bedingung alles Vertrauens auf Gott ist".**)

Die kirchliche Versöhnungslehre dagegen setzt eine Nothwendigkeit voraus, die objektiv für Gott besteht und nicht Ausfluß seines Liebeswillens ist.[9] In diesem Sinne kann man Schelling, auch wenn man die von ihm gegebene, auf seine Potenzenlehre gegründete nähere Ausführung nicht theilt, zustimmen, wenn derselbe bemerkt: „nicht der Gott, der liebend schon sein mußte, um uns den Sohn zu senden, sondern nur ein von dieser Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unsere καταλλαγή hinderte, konnte den Tod Christi fordern." ***) Der Einwand, daß damit Gott einer Nothwendigkeit, gleichsam einem Fatum unterworfen sein würde, widerlegt sich durch die Erkenntniß, daß dies Princip vom göttlichen Wesen selbst mitumfaßt und ein Moment des göttlichen Wesens selbst ist. Quidquid est in Deo, est Deus: dieser Lehre des Thomas von Aquinum oder dieser doch ihm zugeschriebenen Lehre †) wird dadurch nicht widersprochen. Ein solches von der Liebe verschiedenes Princip in Gott begreiflich zu machen oder auch nur anzunehmen, dafür fehlen bei Ritschl schlechthin alle Voraussetzungen.

Somit muß auf Ritschl's Standpunkt die kirchliche Versöhnungslehre, sofern sie die Lehre von einem stellvertretenden Strafleiden Christi ist, nach allen Seiten hin als gegenstandslos erscheinen.[10]

Nicht so also verhält es sich nach Ritschl, daß Christus mit seinem Tode eine stellvertretende Genugthuung geleistet hätte. Vielmehr hat sein Leiden „als Mittel der Erprobung seiner Berufstreue und zu nichts Anderem gedient". Sein gewaltsamer Tod war nach Gottes Anordnung zur Bewährung seines Berufs bestimmt. Christus hat seine Leiden „als das Accidenz seiner positiven Treue im Berufe hingenommen".††)

*) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 357.

**) Ebenda S. 438 f.

***) Schelling, Philosophie der Offenbarung. W. W. 2. Abth. 4. B. S. 199.

†) Summa theologica. Parisiis MDCCCLXXXII. Quaest. III. Artic. III. cf. Index sec. S. 505. Nr. 36.

††) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 444. 416. 525.

Welches war nun der eigenthümliche Beruf Christi?

Die „Berufsaufgabe“ Christi ist nach Ritschl die Gründung des Reiches Gottes*) als der universellen sittlichen Gemeinschaft der Menschen oder der Organisirung der Menschheit durch ein Handeln aus dem Motiv der Liebe. Diese Organisirung der Menschheit aber soll von der Gemeinde aus sich vollziehen, welche Christus gestiftet hat. Also hat das gesammte Berufswirken Christi, durch welches er Gott geoffenbart hat, zu seinem specifischen Inhalt die Gründung der christlichen Gemeinde als der Gemeinde des Gottesreichs.

Aber wodurch hat nun Christus die Gemeinde gestiftet?

Christus hat, so lesen wir bei Ritschl, ein bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältniß zu Gott erlebt und seinen Jüngern bezeugt, und er hat seine Jünger in dieselbe religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung einzuführen beabsichtigt.**) Welches ist dies besondere Verhältniß, in welchem er zu Gott steht? „In dem eigenthümlichen berufsmäßigen Wirken Christi ist der wesentliche Wille Gottes als die Liebe offenbar, weil der Endzweck Christi, das Reich Gottes, mit dem Endzweck des Vaters identisch ist.“***) Es ist „seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit“, „daß er in dem Selbstzweck Gottes seinen persönlichen Endzweck findet“, und demgemäß ist er „die persönliche Offenbarung des wesentlichen Willens Gottes als der Liebe“. Der Vorzug, den er in seinem Verhältniß zu Gott vor allen Anderen hat, liegt „in der Gleichheit des Inhalts seines persönlichen Willens“.†) Hienach haben wir uns also Christus als denjenigen Menschen zu denken, dessen Wille gleichen Inhalt mit dem Willen des Vaters hat, indem sein persönlicher Endzweck mit dem Selbstzweck Gottes identisch ist. Das Besondere seines Verhältnisses zu Gott haben wir uns mithin als eine Willensübereinstimmung, also als moralische Einheit zu denken. Wie es möglich war, daß ein solcher Mensch erstand, ist eine Frage, deren Beantwortung Ritschl ablehnt. „Sofern man Christ sein will, hat man eben dieses Datum, diese von Christus ausgesprochene und von ihm bis in den Tod, sowie durch seine Auferweckung bewährte Stellung zu Gott als gegeben anzuerkennen. Man hat sich aller Versuche zu enthalten, dahinter zu kommen, wie es im Einzelnen zu Stande gebracht, wie es empirisch so geworden ist. Diese Unterneh-

*) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 416.

**) Ebenda S: 359.

***) Ebenda S. 421.

†) Ebenda S. 431: 436.

mungen sind überflüssig, weil sie erfolglos sind; und sich auf sie einzulassen, ist schädlich, weil es überflüssig ist." *) [11]

Indem Christus aber in der moralischen Einheit seines Willens mit dem göttlichen Willen von Gott abhängig ist, ist er auf der anderen Seite frei und „selbständig gegen alle Welt". Denn Freiheit ist „christlich ausgedrückt die stetige Selbstbestimmung aus dem Endzweck des Reiches Gottes", steht also in innerer Correspondenz mit der Abhängigkeit von Gott. Das auf das Reich Gottes gerichtete Handeln bewährt sich als frei, „sofern es von dem Bewußtsein geleitet ist, daß alle Wechselbeziehungen zwischen der umgebenden Natur und der eigenen persönlichen Naturbestimmtheit nur den Werth der Mittel für den Handelnden haben." **) Die ganze Welt reicht nicht an den Werth des persönlichen Lebens hinan und „durch den Erwerb der geistigen Herrschaft über die Welt" bewährt der Mensch den bestimmungsmäßigen Werth seines Lebens. „Diese religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi ist nun in der Person des Stifters vorgebildet und in ihr als die fortwirkende Kraft zu aller Nachbildung begründet, weil derselbe den eigensten Zweck Gottes, die Vereinigung der Menschen in dem Reiche Gottes, als seine persönliche Lebensaufgabe ergriffen und eben dadurch die Selbständigkeit über die Welt erlebt hat, welche von den Mitgliedern seiner Gemeinde nacherlebt werden soll." ***) Darnach bemißt sich, was unter der Macht und Herrschaft über die Welt zu verstehen ist, die Christus zukommt. Wenn dieses Attribut, „wie man doch annehmen kann, im Zusammenhang mit der religiösen Bestimmung der Menschen steht, welche zuerst von Christus selbst eingenommen ist, so ist zu erwarten, daß seine Machtstellung über die Welt ihre Anwendung auch auf andere Menschen findet, welche in der Gemeinde Christi gemäß der von ihm aufgestellten Weltanschauung in die von ihm bezweckte und durch ihn vermittelte Stellung zu Gott eintreten". †) Die „Selbständigkeit des religiösen Selbstgefühls gegen die Welt ist mit der Macht über die Welt", die im Zusammenhang der christlichen Religion verwirklicht werden soll, „identisch". „In dieser positiven Freiheit" des Christen handelt es sich „nicht um Wirkungen, welche den mechanischen Bestand der Welt und die Bedingtheit der socialen Ordnung materiell abänderten, sondern um veränderte Schätzung

*) Theologie und Metaphysik. S. 29.

**) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 273.

***) Ebenda S. 360.

†) Ebenda S. 423 f.

aller Zusammenhänge des natürlichen und geschichtlichen Lebens. Denn indem das christliche Leben durch den übernatürlichen Endzweck Gottes motivirt wird, werden alle sonst möglichen Motive und Antriebe, welche das menschliche Leben in dem Naturzusammenhang und in den gewöhnlichen naturgemäßen Bedingungen menschlicher Gemeinschaft als Erregungen der Unlust berühren können, entweder außer Kraft gesetzt oder jenem höchsten Motive untergeordnet." *) „Die Macht über die Welt, welche Paulus von den Christen bezeugt, und welche als leitende Analogie für die Deutung der ursprünglichen Behauptung Christi dienen muß", fällt „durchaus in das Gebiet des geistigen Lebens, ohne daß sie direkt greifbar und sinnenfällig werden kann." **) Die „ursprüngliche Behauptung" Christi, auf welche hier Bezug genommen ist, ist sein Ausspruch, daß ihm alles vom Vater übergeben sei (Matth. 11, 27), „was zwar nicht eine angestammte Allmacht, aber doch die Macht über die Welt als etwas bezeichnet, dessen Besitz Jesus in Folge göttlicher Verleihung für sich in Anspruch nimmt." ***) Christi Macht über die Welt ist somit etwas Geistiges, Innerliches, eine Selbstschätzung und Selbstbeurtheilung, durch welche er sich in seinem persönlichen Werth erfaßt, der ihn über alle Welt erhebt.

Und worin erprobt sich nun diese seine Macht über die Welt? Die Antwort lautet: Christus hat sich über die „partikularen und weltlichen Schranken seines Daseins", mit denen er als Israelite umgeben war, „nicht nur durch den universell menschlichen Gesichtskreis seines Wirkens, sondern auch durch die religiöse Unabhängigkeit seiner Selbstbeurtheilung von allen specifisch alttestamentlichen Maßstäben erhoben. Diese Probe seiner Macht ist um so charakteristischer, als der Heidenapostel ein solches Maß innerer Freiheit von jüdischem Vorurtheil nicht erreicht hat. Derselbe ist in der Pietät gegen die alttestamentliche Auszeichnung seines Volkes so gebunden geblieben, daß er trotz aller Gegengründe die Hoffnung auf die schließliche Bekehrung desselben zu Christus aufrecht erhalten hat (Röm. 11, 25)." Christus dagegen ist „innerlich mit keiner Schranke weltlichen Vorurtheils behaftet, welches nach dem Geiste der Familie oder des Volksthums schmeckte." †)

Aber „die eigentliche Probe" seiner Macht über die Welt ist seine Geduld im Leiden. In der Geduld gegen alles Leiden als

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 423f.

**) Ebenda S. 426f.

***) Ebenda S. 421.

†) Ebenda S. 425f.

der Probe seiner Berufstreue überwindet er den versucherischen Widerstand der Welt und willigt in die Hemmungen der Welt als in eine Fügung Gottes. Christus will die, die er zu sich ruft, anleiten, die Hemmungen ihrer Freiheit, die Lasten, die sie zu tragen haben, als Fügungen Gottes zu erkennen; „unter dieser Bedingung werden sie ihnen leicht werden, weil man sich mit der Geduld, die aus dem religiösen Antrieb entspringt, über die Uebel der Welt erhebt." „Das ist die von Jesus selbst dargebotene Probe der Macht über die Welt, die ihm aus seiner wechselseitigen Erkenntniß mit Gott zusteht." *)

Somit steht Christus in Einheit des Willens mit Gott, und dadurch ist derselbe befähigt, eine Macht und Herrschaft über die Welt zu üben, welche sich vornehmlich in geduldigem Ertragen des Leidens erprobt. In ersterer Hinsicht ist Christus, sofern der Wille Gottes als die Liebe in ihm offenbar wird, das Urbild der Liebe, in anderer Hinsicht ist er das Urbild der geistigen Beherrschung der Welt. Er ist „das Urbild desjenigen Lebens der Liebe und der Erhebung über die Motive aus der Welt, welches die Bestimmung des Gottesreiches bildet". **) Indem er aber seine Anhänger in das gleiche Verhältniß zu Gott und der Welt eingeführt hat, hat er hiedurch die Gemeinde des Gottesreiches gegründet, und die Gemeinde würdigt die doppelte Bedeutung, die er als vollkommene Offenbarung Gottes und als Urbild der geistigen Beherrschung der Welt hat, mit dem Prädikat der Gottheit, das sie ihm beilegt.

Dies sind die positiven Grundgedanken der Ritschl'schen Christologie.

Zunächst scheint mehr als fraglich zu sein, ob die von Ritschl vorgetragene Christologie in sich selbst zusammenstimmt. In entschiedenem Widerspruch scheint dieselbe zu dem Klagruf der Gottverlassenheit zu stehen, den Christus am Kreuze ausgestoßen hat. Wenn man diesem Worte nicht Gewalt anthun will, muß man in demselben eine Alterirung seines Verhältnisses zu Gott ausgedrückt finden, ein Erleiden, das er nicht von Seiten der Welt, sondern von Seiten Gottes erfährt. Hier sei Gott wider ihn gewesen, bemerkt Luther: „die Worte wollen keine andere Gloß und Deutung leiden." ***)[12] Non solum ait, bemerkt Bengel, se a Deo traditum voluntati hominum,

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 429.
**) Ebenda S. 435.
***) Luther's sämmtliche Werke, herausgeg. von Walch. XII. Theil. S. 1976.

sed etiam a Deo ipso quiddam esse passum nobis ineffabile.*) Dies Wort des Gekreuzigten bleibt nothwendig ein Stein des Anstoßes für jede Art von rationalistischer Christologie. Zwar Ritschl weiß in seiner Weise sich damit abzufinden. Christus, sagt er, habe vermuthet, er sei von Gott verlassen, welche Vermuthung jedoch objektiv unrichtig gewesen sei. Aber damit bewährt sich dies Wort gerade als ein Stein des Anstoßes an ihm selbst: gerade damit wird dies Wort ihm zum *σκάνδαλον*, an welchem seine ganze Christologie zu Fall kommt. Denn nicht bloß ist Christus hienach ein irrender Mensch und, sofern ihm das Prädikat der Gottheit zukommt, ein irrender Gott, sondern wenn Christus ein unbegründetes Mißtrauen gegen Gott zuzuschreiben ist, wie läßt sich dann noch behaupten, daß Christus in voller Gleichheit des Willens mit Gottes Willen gestanden habe? Ebenso aber ist ein Mißtrauen gegen Gott keine Erprobung vertrauensvoller „weltbeherrschender" Geduld im Leiden. Die beiden Momente, in welche Ritschl die specifische Leistung und Bedeutung Christi setzt, seine Willenseinheit mit Gott und seine weltbeherrschende Geduld, sind uns damit wieder entschwunden. Alles, was Ritschl in dieser doppelten Richtung mühsam und kunstreich aufgebaut hat, hat er mit dieser einen Bemerkung wieder niedergerissen.

Aber auch wenn wir davon absehen, wenn wir die Beschaffenheit der positiven christologischen Aufstellungen Ritschl's an sich selbst in's Auge fassen, so fällt uns auf, ein wie dünnes und mageres Christusbild uns Ritschl gezeichnet hat, und dies wird um so auffälliger, als Ritschl der Meinung zu sein scheint, hiemit erst den wahren Christus in seiner lebensvollen Wirklichkeit einem von dem Kirchenglauben unbefriedigt sich abwendenden Geschlechte wieder nahe zu bringen. In ermüdender Monotonie kehren die beiden Gedanken von der Willensgleichheit Christi mit Gott und seiner geistigen Beherrschung der Welt fortwährend wieder, und welcher Reichthum des Schriftinhalts und der Kirchenlehre muß in den engen Rahmen sich hineinzwängen lassen, der mit diesen beiden Vorstellungen gezogen wird! Die Willenseinheit Christi mit Gott besteht aber darin, daß Christus den Selbstzweck Gottes, nämlich die Gründung des Reiches Gottes, zum Endzweck seines Lebens gemacht hat, d. h. daß er zu seiner Lebensaufgabe sich gesetzt hat, den Grund zu einer Verbindung der Menschheit aus dem Motiv der Liebe zu legen. Was will dies aber wesentlich Anderes

*) Gnomon zu Matth. 27, 46.

sagen, als daß Christus, wie der Rationalismus verkündet hat, zu seiner Aufgabe gemacht hat, durch Lehre und Beispiel dem Willen Gottes gemäß dazu Anleitung zu geben, daß die Menschen sich unter einander lieben und darin den Willen Gottes thun? Daß damit das Reich Gottes aufgerichtet wird, bringt nicht etwas sachlich Verschiedenes hinzu, weil nach Ritschl das Reich Gottes selbst nichts Anderes ist als die Verbindung der Menschheit durch Liebe oder das, was Kant die Verbindung der Menschheit durch Tugendgesetze genannt hat. Und die von Ritschl behauptete Weltherrschaft Christi hat doch keinen anderen Inhalt als die Freiheit von jüdischem Vorurtheil und geduldiges Ertragen des Leidens im Vertrauen auf Gottes väterliche Vorsehung. Die Behauptung der Willenseinheit Christi mit Gott und dessen, was Ritschl unter dem Titel der Weltherrschaft Christi zusammenfaßt, bildet aber den wesentlichen Inhalt der Ritschl'schen Christologie. Hiegegen erscheint das Prädikat der Gottheit, welches nach Ritschl Christus beizulegen ist, als Ausdruck von etwas, was nicht zum Wesen Christi gehört, als eine Zuthat, die dem Wesen Christi äußerlich bleibt, da der Werth dessen, was Christus für uns vollbracht hat, nach Ritschl's Betrachtungsweise in seiner Leistung als solcher liegt und nicht darauf beruht, daß der, welcher dies gethan hat, Gott ist, sondern umgekehrt erst die Gemeinde die Werthschätzung, welche sie dem bereits geschehenen Werke Christi zollt, durch das Prädikat der Gottheit ausdrücken soll, mit welchem sie Christus ehrt. Die Gottheit ist somit ein Attribut, das Christus nicht an sich selbst und ursprünglich eignet, sondern eine Ehrenkrone, welche die gläubige Gemeinde zum Dank für sein vollbrachtes und gelungenes Werk ihm auf die Stirne gedrückt hat. Aber nicht bloß dies, sondern das Prädikat der Gottheit muß als ungerechtfertigte Zuthat und Hyperbel erscheinen, weil dasselbe durch das, wovon dies Prädikat ausgesagt wird, nicht motivirt ist. Denn das Bestimmtsein des Willens Christi durch Gottes Willen ist kein Ausdruck für das Gottsein oder Gottgleichsein Christi, sondern vielmehr für seine Abhängigkeit von Gott. Ebensowenig kann aus der behaupteten Weltherrschaft Christi das Prädikat der Gottheit begründet werden. Denn seine Geduld im Leiden, welche „für seine eigenthümliche Macht über die Welt die eigentliche Probe abgibt",*) beruht auf seinem Gottvertrauen. Das Gottvertrauen, durch welches Christus zur Geduld im Leiden befähigt ist, bezeichnet aber gerade seinen Abstand von Gott.

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 427.

Ueberdies wissen wir, daß Ritschl eine reale Präexistenz Christi läugnet. Nach seiner Lehre hat Christus kein reales Dasein vor seiner menschlichen Geburt. Er ist also nicht der ewig Seiende, sondern der zeitlich Gewordene. Ein zeitlich gewordener, erst entstandener Gott, das ist ein Widerspruch in sich selbst und ein Stück heidnischer Mythologie, welches Ritschl in die christliche Theologie hereinträgt, wie denn auch die Apotheose eines Menschen Seitens der gläubigen Gemeinde als heidnische Menschenvergötterung angesehen werden müßte. Ritschl will das, was ihm als heidnische Metaphysik gilt, aus der christlichen Theologie ausmerzen und beseitigt unter diesem Titel solche Elemente, ohne welche die christliche Religion nicht ist, was sie ist. Dagegen begegnet es ihm in seinem Kampf gegen angebliche heidnische Metaphysik in der christlichen Theologie, daß in seine eigene Theologie ein Moment eindringt, in welchem thatsächlich ein Zurücksinken in heidnische Vorstellungen sich darstellt.

Wir können nicht finden, daß die Christologie Ritschl's sich wesentlich über die Linie des Rationalismus erhebt. Und wenn Ritschl dem von ihm gezeichneten Christusbilde das Prädikat der Gottheit anfügt, so ist dies eine unmotivirte und heidnische Zuthat.

Zwar scheint Ritschl über die Christologie des Rationalismus insofern hinauszugehen, als er lehrt, daß die religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi in der Person des Stifters nicht nur vorgebildet, sondern auch in ihr „als der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung" begründet sei, und „daß wir nur aus der anregenden und Richtung gebenden Kraft dieser Person heraus im Stande sind, in deren Stellung zu Gott und zur Welt einzutreten."*) Aber wenn doch jedes unmittelbare Verhältniß zu Christus, wie Ritschl lehrt, als Einbildung und Schwärmerei zu betrachten ist**), und das Wirken Christi im Stande der Erhöhung „als Ausdruck der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung vorgestellt werden muß"***), wie soll dann eine anregende und Richtung gebende Kraft von der Person Christi auf uns ausgehen, außer in einem solchen Sinne, in welchem Gleichartiges auch von mancher anderen außerordentlichen Persönlichkeit zu sagen ist, in einem Sinne, in welchem z. B. der Geist Cäsars im römischen Weltreiche fortlebt, oder in welchem die Person Luther's anregend und Richtung gebend in der

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 360.

**) Theol. u. Metaphysik. S. 47f.

***) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 401.

lutherischen Kirche fortwirkt. Dies Fortwirken involvirt nicht ein reales Gegenwärtigsein, sondern ist das Fortwirken eines Vergangenen in der Erinnerung. Ritschl selbst hat uns nicht in Zweifel darüber gelassen, in welchem Sinne er das von ihm gelehrte Fortwirken Christi in der Gemeinde verstanden wissen will. „Die genaue und ausführliche Erinnerung," sagt er, ist „für den menschlichen Geist die Form der Aneignung aller wirksamen und werthvollen Motive, durch deren Befolgung unser Leben seinen eigenthümlichen Inhalt erwirbt." „Durch die genaue Erinnerung werden namentlich die persönlichen Wechselbeziehungen in dem Leben vermittelt, nämlich daß der Eine in dem Anderen fortwirkt, also hierin gegenwärtig ist, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen Erziehung oder Anregung heraus handelt. Und im umfangreichsten Sinne gilt das von der religiösen Verknüpfung unsres Lebens mit Gott durch die genaue Erinnerung an Christus."*) „Der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art," lehrt Ritschl, ist „darauf begründet, daß die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt, und daß demgemäß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt."**) Wenn also Ritschl die Glieder der Gemeinde von der Person Christi eine Anregung und Richtung gebende Kraft erfahren läßt, so enthält diese Aussage nichts, was über den Gedankenkreis des Rationalismus hinausführt. Wie ernstlich auch Ritschl's Wille sein mag, über den Rationalismus sich zu erheben, wie er denn oftmals uns versichert, daß er mit demselben nichts gemein hat, es wird gleichwohl richtig sein, was Steinmeyer bemerkt: nach jedem Versuch des Aufschwungs sinkt Ritschl auf das Niveau des Rationalismus zurück.***)

Wenn aber das Fortwirken Christi in der Gemeinde doch nur das Fortwirken eines Vergangenen in der Erinnerung ist, dann ist es ein handgreiflicher Widerspruch, daß Ritschl gleichwohl statuirt: die Christen haben Christus unter dem Prädikat seiner Gottheit „wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen". †) Verwundert fragt man sich, wie man es verstehen soll, daß Ritschl, dem es doch an Kenntniß der einschlägigen Gegensätze und an kritischer Schärfe nicht fehlt, dieser Widerspruch nicht zum Bewußtsein gekommen ist.

*) Theol. u. Metaphysik. S. 47.

**) Unterricht in der christl. Religion. 2. A. § 25.

***) F. L. Steinmeyer: die Geschichte der Passion des Herrn. 2. A. S. 240.

†) Unterricht in der christl. Religion. 2. A. § 24.

Aber auch diesem auf das Niveau des Rationalismus herabgedrückten Christusbilde fehlt die objektive Sicherstellung.

Ritschl ist zu der von ihm vorgenommenen Reduktion der Christologie von einem erkenntnißtheoretischen Kanon aus gelangt, nämlich dem Kanon, daß wir die Dinge nicht in ihrem Ansichsein, sondern in ihrem Fürunssein, in ihrer Erscheinung erkennen. Weder als der Präexistente, noch als der zu Gott Erhöhte ist Christus uns offenbar, sondern nur in seiner Lebenserscheinung, und das Fortwirken Christi im Stand der Erhöhung ist nur das Fortwirken seiner geschichtlichen Erscheinung.*) Allein was heißt Erscheinung im Sinne Ritschl's? Wir haben oben gezeigt, daß nach Ritschl's Lehre von der Erscheinung die Erscheinung als das durch die Empfindung Hervorgebrachte aufgefaßt und demnach die objektive Realität der Erscheinung geläugnet werden muß. Ritschl beruft sich für seine Christologie auf die von ihm angenommene Erkenntnißtheorie unter Abweisung der in seinen Augen falschen Erkenntnißtheorie seiner Gegner. Also ist es doch nur billig, daß seine eigenen christologischen Aufstellungen gleichfalls nach dem Maßstab seiner Erkenntnißtheorie beurtheilt werden. Ritschl hat aber seine eigene Erkenntnißtheorie nur unvollständig angewendet; es gilt somit, die volle Consequenz derselben zu ziehen.

Wenn wir nur Erscheinungen erkennen, dann ist auch Christus, sofern und soweit er Objekt unsrer Erkenntniß ist, nur Erscheinung. Was Christus an sich ist, dies scheint zunächst als ein unerforschliches Geheimniß, als das Unsagbare und Unaussprechliche jenseits aller christologischen Aufstellungen stehen zu bleiben, jedoch zweifellos seine Realität zu behalten. So scheint es. Da aber dem Ding an sich nach Ritschl keine objektive Realität zukommt**), so werden wir zu einer anderen Folgerung geführt.

Wir haben hinter dem Christus der Erscheinung nicht etwa noch einen anderen, wahreren, wirklicheren Christus vorauszusetzen, sondern Christus überhaupt ist ausschließlich Erscheinung und zwar Erscheinung in dem bezeichneten Sinne, nämlich nicht objektive, sondern subjektive Erscheinung, etwas, was lediglich im Subjekt sein Dasein hat, bloße Vorstellung. Alles somit, was die christliche Kirche von Christus glaubt nnd bekennt, was die christlichen Glaubenslehren von ihm aufstellen mit Einschluß dessen, was Ritschl von ihm lehrt, hat zum ausschließlichen Objekt religiöse Vorstellungen des gläubigen Gemüths; in dem allem

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 401.

**) cf. oben Cap. 2 dieses Abschnitts.

liegen uns nur religiöse Empfindungen der gläubigen Gemeinde vor, die nicht mit objektiver Realität verwechselt werden dürfen. Und was das Neue Testament von Christus und seinem Werke erzählt oder lehrhaft verkündet, kann nur als Objektivirung, als Reflex oder Niederschlag des religiösen Bewußtseins der Christengemeinde gelten. Christus ist Vorstellungsinhalt der gläubigen Gemeinde, hat aber in Wahrheit keinen anderen Ort seines Daseins als die religiösen Empfindungszustände der Gemeinde. Wie die Christusvorstellung der Gemeinde geworden ist, wie es zugegangen ist, daß sie dem Bewußtsein der Gemeinde erstand, oder vielmehr die Gemeinde zugleich mit diesem Bewußtsein erstand, dies ist kein Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Es gilt hiefür eine Betrachtungsweise, die wir schon von dem Lotze-schen Empirismus her kennen. Wie der Empirismus Lotze's bei der gegebenen Welterscheinung stehen bleibt, so die Ritschl'sche Christologie bei der gegebenen Christuserscheinung. Für unsre Erkenntniß ist Jesus Christus gegeben in derjenigen „Gemeinschaft mit Gott, daß sein Lebenswerk das Werk Gottes ist. Sofern man Christ sein will, hat man eben dieses Datum, diese von Christus ausgesprochene und von ihm bis in den Tod, sowie durch seine Auferweckung bewährte Stellung zu Gott als gegeben anzuerkennen. Man hat sich aller Versuche zu enthalten, dahinter zu kommen, wie es im Einzelnen zu Stande gebracht, wie es empirisch so geworden ist." *) Christus und sein Werk ist hienach als gegebene Thatsache hinzunehmen. Ist diese Thatsache aber nur Erscheinung, dann ist sie lediglich eine Thatsache des frommen Bewußtseins, eine religiöse Bestimmtheit des gläubigen Subjekts, welche durch den Umstand noch keine objektive Wahrheit gewinnt, daß sie von Vielen getheilt wird. Ob dann das Christusbild, in welchem sich das gläubige Bewußtsein der Gemeinde reflektirt, mit einem mehr oder weniger reichen Gehalt erfüllt und mit einem reicheren oder einem weniger reichen Schmuck ausgestattet wird, das macht insofern keinen großen Unterschied, als diese Abstufung sich doch nur auf ein Plus oder Minus der religiösen Einbildungskraft zurückführt.

Dann kann es aber eine Christologie, sofern sie objektive Lehre enthalten soll, überhaupt nicht geben. Auch das reducirte Christusbild, welches Ritschl aufstellt, ist hienach nicht mehr zu halten. Selbst die wenigen christologischen Positionen, welche Ritschl noch festzuhalten sucht, müssen nach seinen erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen ihre objek-

*) Theol. u. Metaphysik. S. 29.

tive Wahrheit verlieren und als Aussage religiöser Empfindungszustände aufgefaßt werden.

Somit löst der Gegenstand der Christologie in bloßen Vorstellungsinhalt des religiösen Gemüthslebens sich auf.

Es erhellt, welche Folgerungen sich von hier aus für einige andere Lehren Ritschl's ergeben. Es wäre hienach überflüssig, noch in eine nähere Kritik der Lehre Ritschl's von der Rechtfertigung und Versöhnung einzutreten. Dorner meint, der Kern des großen Werkes Ritschl's, welches auf seinem Titel als Darstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung sich einführt, sei die Lehre, daß es keiner Sühne oder Genugthuung bedarf, weil es in Gott keine strafende Gerechtigkeit, wie in der Erfahrung keine Strafe (außer im Staate) geben soll, und findet, daß auch eine klare und folgerichtige Lehre über Strafe, göttliche vergeltende Gerechtigkeit, moralische Freiheit und Schuld bei Ritschl nicht anzutreffen sei.*) Wir haben dabei nicht näher zu verweilen, nachdem sich uns oben gezeigt hat, aus welchen Gründen Ritschl die Lehre von einer Versöhnung im Sinne einer objektiven Genugthuung nothwendig abweisen muß. Auch bei der Umdeutung, welche er dem Begriff der Versöhnung gibt, haben wir uns nicht aufzuhalten. Aber auf eine Folgerung soll hingewiesen werden, welche an dieser Stelle aus dem Zusammenhang unsrer Untersuchung erwächst. Ist Christus bloßer Bewußtseinsinhalt, dann sind auch Rechtfertigung und Versöhnung, sofern sie in dem Wirken und Leiden Christi begründet sein sollen, Vorgänge, deren Faktoren lediglich im Subjekte selbst liegen, und sind ausschließlich Beziehungen des religiösen Subjekts auf sich selbst.

Die christliche Gemeinde aber ist trotz alles Aufhebens, das von ihr in der Ritschl'schen Theologie gemacht wird, hienach doch nichts Anderes als eine Summe von Individuen, welche durch eine gleichartige religiöse Imagination zusammengehalten sind. Denn der Christenglaube ist der Glaube an Christus. Sofern nun der Christenglaube etwas, was nur in der Vorstellung des religiösen Subjekts sein Dasein hat, für objektive Wirklichkeit nimmt, ist er Imagination.

Wenn weiter aber nur das Einzelne ist und die Einheit eine Vorstellung ist, die wir zu einer gegebenen Vielheit erst hinzubringen, so hat die Gemeinde als Einheit und einheitliches Ganzes keine objektive Wahrheit. In Wahrheit hat dann die christliche Religion

*) Dorner, System der christlichen Glaubenslehre. Zweiter Band. II. Hälfte. S. 597 u. 599.

ihr Dasein vielmehr ausschließlich in den einzelnen christlichen Individuen. Die christliche Kirche als Einheit und als Ganzes ist vorgestellte Einheit. Sofern diese vorgestellte Einheit als objektive Realität sich darstellt und dafür gehalten wird, ist sie bloße Imagination. Von Imaginationen muß man sich befreien. Das christliche Bewußtsein involvirt hienach vielmehr einen Individualismus und Atomismus, dem die nothwendige Aufgabe gestellt ist, die großen Kirchenkörper ihrer Auflösung entgegenzuführen und damit das Christenthum erst zu seiner wahren Darstellung zu bringen. — An das Gemeindebewußtsein soll nach Ritschl das Individuum sich anlehnen und in dieser Anlehnung die Sicherheit für den Bestand seines eigenen Christenthums suchen. Hat aber der Bestand der Gemeinde keine objektive Wahrheit, so ist auch die in ihr gesuchte Sicherstellung hinfällig. Wenn nur das Einzelne ist, dann ist Gemeinde, Kirche, Reich Gottes ebenso lediglich Fiktion, wie Volk und Staat.

Die Frucht der Versöhnung ist nach Ritschl vornehmlich der Vorsehungsglaube. „Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes" „ist im Allgemeinen der Inhalt der aus der Versöhnung mit Gott durch Christus entspringenden religiösen Vollkommenheit." *) Dieser Satz Ritschl's steht jedoch in Widerspruch mit der Erfahrung. Denn der Glaube an das Walten einer göttlichen Vorsehung findet sich häufig auch da, wo das Bewußtsein der geschehenen Versöhnung fehlt und selbst die Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Versöhnung nicht anzutreffen ist. Der Vorsehungsglaube gehört vielmehr zu den allgemeinen und elementaren Aeußerungen des religiösen Lebens und ist noch nicht Ausdruck einer specifisch christlichen Frömmigkeit. Wird derselbe als die Frucht der Versöhnung dargestellt, so zeigt sich darin, in welchem Maße vorher Werth und Gehalt der durch Christus geschehenen Versöhnung reducirt und entleert worden war.

Aber was wird aus der göttlichen Vorsehung selbst unter Ritschl's Darstellung?

Es ist „im Allgemeinen der Glaube an Gottes Vorsehung, in welchem die religiöse Herrschaft über die Welt ausgeübt wird". Aber „die Herrschaft über die Welt, zu welcher das Christenthum die Menschen anleitet, ist nicht im empirischen Sinne gemeint". Sie ist „nicht technisch und empirisch, sondern ideell" **) zu verstehen, nämlich als eine veränderte Selbstbeurtheilung im Verhältniß zur Welt. Also

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 606.

**) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 570. 573.

kann auch die Lehre von der göttlichen Vorsehung nicht den Sinn haben, daß damit ein in einzelnen Fällen geschehendes reales Eingreifen Gottes in den Naturzusammenhang zum Besten der Gläubigen behauptet würde, sondern ist gleichfalls eine bestimmte Art der Selbstbeurtheilung. Die christliche Weltanschauung und die ihr entsprechende Selbstbeurtheilung „sind das Gebiet, innerhalb dessen alle Vorstellungen der Art gebildet werden, daß uns alle Dinge und Ereignisse in der Welt zum Guten dienen, weil man als Kind Gottes ein Gegenstand besonderer Fürsorge und Hilfe Gottes ist." Die Lehre von der göttlichen Vorsehung drückt nicht eine theoretische Erkenntniß aus, daher dieselbe auch nicht an den Schicksalen Anderer, nicht an der Beobachtung der Stellung, welche Andere zur Welt einnehmen, erprobt werden kann, sondern sie ist lediglich Gegenstand der eigenen persönlichen Erfahrung.*)

Aber im Sinne Ritschl's ist die Vorsehung doch eine objektive Realität. Welches ist nun dieselbe?

Nicht so haben wir hienach den Vorsehungsglauben zu verstehen, daß durch besondere Fügungen der göttlichen Vorsehung der ordentliche Lauf der Dinge objektiv betrachtet eine Modifikation zu Gunsten der Gläubigen erführe, sondern von dem ordentlichen Lauf der Dinge selbst darf der Christ kraft der christlichen Weltanschauung und der ihr entsprechenden Selbstbeurtheilung überzeugt sein, daß derselbe ihm zum Besten geordnet sei. Nicht so ist die göttliche Vorsehung zu denken, daß etwas, was nach dem Naturlauf uns drohte, im einzelnen Falle in Folge einer besonderen Fügung Gottes von uns abgewendet würde. Daher auch unser Gebet nicht den Erfolg haben kann, daß dadurch etwas, was ohne unser Gebet geschehen würde, in Folge eines Eingreifens der göttlichen Vorsehung oder Weltregierung nicht geschieht, oder umgekehrt. Deßhalb ist es ganz verständlich, daß Ritschl lehrt, das Gebet sei vorzugsweise Dankgebet. Sehr begreiflich! Denn die Aufgabe unsres Gebetes kann hienach nicht sein, etwas herbeiführen zu wollen, was nicht ist, oder abwenden zu wollen, was ist oder werden könnte, sondern bezieht sich auf eine schon feststehende, durch das Gebet nicht abzuändernde, aber schon im voraus zu unsrem Heile eingerichtete Ordnung der Dinge. Für diese Ordnung der Dinge können wir nur danken, nicht aber mit unsrer Bitte sie alteriren wollen. Consequenterweise ist aber damit für das Bittgebet überhaupt kein Raum gelassen. Daher Ritschl warnt, man solle nicht „durch Gebet und Rathgeben einen Einfluß auf Gottes Fügungen" ausüben wollen.**)

*) Ebenda S. 573f.

**) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 581.

Wenn Schleiermacher das Bittgebet doch noch als Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein gelten ließ, so geht Schleiermacher in Ritschl's Augen auch darin schon zu weit und setzt sich dadurch in Widerspruch mit dem biblischen Begriff der *προςευχή*. Unläugbar, sagt Ritschl, „überwiegt in diesem Begriff gerade die Anerkennung Gottes durch den Dank und durch die Ergebung, welche die Spannung des Wunsches ausgleicht.“ In der Bevorzugung des Bittgebets aber sieht Ritschl etwas, was in pietistischen Kreisen heimisch ist, in welchen sich diese Bevorzugung „durch ein lebhaftes Interesse an der Gebetserhörung kund gibt, welche man durch zahlreiche Beispiele empirisch zu erhärten strebt“. Wollte man sich aber auf „die umfangreichen Verheißungen von Erhörung der Gebete“ berufen, „welche Jesus bei Matth. 7, 7—11 ausspricht“, so entgegnet Ritschl, daß dieselben „kaum als definitive Anweisung an seine Gemeinde, sondern nur als vorläufige Ermunterungen des religiösen Zutrauens zu Gott verstanden“ werden dürfen, „welche er an den weiteren Zuhörerkreis gerichtet hat“. „Das Gebet im Sinne des Christenthums“ ist vielmehr „einerseits eine besondere Erscheinung des aus der Versöhnung entspringenden Glaubens an die väterliche Vorsehung Gottes, andrerseits eine besondere Erscheinung des Entschlusses der Demuth.“ „Das Bitten“ ist „nur eine Modifikation des Dankgebetes an Gott.“ Auch z. B. die Bitte um das tägliche Brod im Vaterunser ist „vielmehr Ausdruck des Dankes an Gott, wenn einerseits vorausgesetzt ist, daß Gott die Bedürfnisse des Lebens vor der Bitte um dieselben zu gewähren bereit ist (Matth. 6, 8), andrerseits, daß man den Lebensbedarf durch die eigene Arbeit erwirbt.“ Jede Bitte soll von Danke geleitet und nach Umständen eingeschränkt werden. „Unter dieser Bedingung ist das Gebet die Erscheinung der Demuth und Geduld und das Mittel, daß man in diesen Tugenden sich befestige.“ Und wenn der Apostel uns anweist, daß man unaufhörlich beten soll, so ist hierin „die Rückbildung des Gebets in die wortlose Stimmung der Demuth und Geduld bezeichnet“, welche dem Gebete gleich gilt.**)

Daß damit das Bittgebet als solches beseitigt ist, liegt auf der Hand. Denn eine Erscheinung der Demuth und Geduld, also Selbstdarstellung von etwas, was schon da ist, ist nicht Bitte um etwas, was erst werden soll. Alles Gebet des Christen ist folgerichtig aus-

**) Ebenda S. 597 ff.

schließlich Dankgebet. Der Gegenstand unsres Dankes aber ist die Ordnung der Dinge, nach welcher alle Hemmungen des Naturlebens und seine Uebel Mittel zur Förderung für unsren Geist sein müssen, welche Ordnung damit gegeben ist, daß Gott die Liebe ist, d. h. in dem Weltzweck, nämlich der Aufrichtung des Reiches Gottes, seinen Selbstzweck findet. In der nun einmal bestehenden Ordnung der Dinge sollen wir das Werk und das Walten der Vorsehung erkennen.

Hiernach steht aber die Vorsehung der thatsächlichen Ordnung insofern unfrei und machtlos gegenüber, als sie dieselbe nicht anders zu bestimmen vermag, als sie bestimmt ist. Denn sie ist das mit dem Wesen der Vorsehung selbst Gesetzte und folgt so, wie sie ist, mit Nothwendigkeit aus dem Wesen der Vorsehung selbst. Also kann die göttliche Liebe nichts Anderes wollen und verursachen als das, was thatsächlich besteht. Somit reicht die Vorsehung nicht weiter als die thatsächliche Ordnung der Dinge selbst. Die Vorsehung ist nicht eine Macht oder eine Liebesgesinnung, welche über die bestehende Ordnung hinausgreift, sondern, was sie will, ist mit der letzteren identisch. Wenn aber die Vorsehung über die thatsächliche Ordnung nicht übergreift und in den Verlauf derselben nicht eingreift, dann hat die göttliche Vorsehung keinen anderen Inhalt als die thatsächliche Ordnung der Dinge selbst. Wenn demnach ein Mensch auf die Vorsehung vertraut, so kann ihm dies nicht mehr Gewähr für seine persönliche Bewahrung geben, als wenn er der thatsächlichen Ordnung der Dinge selbst vertraut.

Welchen specifischen Gewinn soll dann aber der Vorsehungsglaube noch bieten? Was soll es nützen, der thatsächlichen Ordnung die göttliche Vorsehung als deren Causalität vorauszusetzen? Es wird damit lediglich der in der bestehenden Ordnung gegebene Inhalt verdoppelt, indem derselbe in etwas zurückdatirt wird, was wir als die transscendente Ursache derselben denken sollen. Denn fragen wir, welches Natur und Inhalt dieser Ursache sei, so erfahren wir doch nichts weiter, als daß sie dasjenige ist, wodurch die bestehende Ordnung bewirkt wird. Also kann ihr Werth für uns nicht in ihr selbst liegen, sondern ausschließlich in dem, was als ihre Wirkung vor uns steht. Zu letzterer kann demnach durch das, was die bewirkende Causalität ist, nichts hinzugebracht werden, wodurch die Wirkung einen höheren Werth für mich erhielte, als den sie in sich selbst hat. Was soll ich also gewinnen, wenn ich zu dem, worin thatsächlich meine Sicherheit liegen soll, auch noch etwas hinzudenke, wodurch dasselbe

bewirkt wird, während ich doch von diesem letzteren nicht anzugeben vermag, was dasselbe ist, außer daß es dasjenige ist, was ich als die Ursache dieser Wirkung zu denken habe? Diese Unterscheidung kann vielleicht ein theoretisches Interesse haben, ein praktisches Interesse ist dabei schwerlich im Spiel.

Aber näher besehen kann dieselbe auch nicht einmal durch ein theoretisches Interesse erfordert sein. Warum soll das Denken nicht bei der nun einmal gegebenen Weltordnung sich beruhigen? Warum sollen wir über dieselbe zurückgehen wollen und nach einer außerweltlichen Ursache derselben suchen? Warum sollen wir dahinter kommen wollen, wodurch das, was uns gegeben ist, geworden ist, was doch der Empirismus Ritschl's in einem anderen Falle grundsätzlich verbietet? Genug, daß die Ordnung der Dinge so ist, wie sie ist. Ritschl's eigene Vorschrift führt uns vielmehr darauf, bei dem thatsächlich Gegebenen stehen zu bleiben. Um aber in der bestehenden Ordnung die Gewähr zu finden, daß der Geist der Naturmacht übergeordnet und die Natur Mittel für den Geist sei, dazu bedarf es nicht eines Deus ex machina, dazu bedarf es nicht der Annahme eines außerweltlichen Verstandes. Auch der Pantheismus kann sich die Welt auf eine Ueberordnung des Geistes über die Natur determinirt denken. „Daß das Geschick der Menschheit, der Völker und der Einzelnen," sagt Strauß, „unter der Leitung der Vorsehung stehe, kann nur den Sinn haben, daß, vermöge des allgemeinen Uebergreifens des Geistes über die Natur, die Entwicklung des menschlichen Geschlechts im Großen seinem Begriff gemäß verlaufe und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns und des natürlichen Geschehens sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit ausgleiche, der Einzelne aber in keine Lage versetzt werden könne, deren der Geist in ihm nicht Meister zu werden und sie zu eigenthümlicher, seiner würdigen Gestaltung zu verarbeiten im Stande wäre." *) Damit löst aber der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes sich in das Vertrauen auf, daß in der bestehenden Weltordnung selbst Vernunft sei und demgemäß die Natur Mittel für den Geist sei.

Aber was ist die Natur im Sinne der Erkenntnißtheorie Ritschl's? Die Dinge der Wahrnehmung sind ausschließlich subjektive Erscheinung, die Dinge an sich sind bloße Abstraktion. Daraus folgt, daß die Natur eine Summe von Vorstellungen und die ganze

---

*) David Strauß, christliche Glaubenslehre. 2. B. S. 384.

gegenständliche Welt eine vorgestellte Welt ist. Die Hemmungen, die wir von dorther erfahren, sind also freilich Mitkel für den Geist, aber sie sind es in dem Sinne, daß in ihnen der Verlauf unsres eigenen Vorstellungslebens sich vollzieht, und wir das, was als ein Hemmendes uns gegenübersteht, als unsre eigene Setzung, als den Inhalt unsres eigenen Bewußtseins erkennen.

Damit wird das Gottvertrauen zum Selbstvertrauen und zur Apotheose des Menschen, zu welcher der Vollender des Kriticismus, J. G. Fichte, fortgegangen ist.

Aber diese Apotheose ist eine Parodie auf sich selbst. Denn von denselben Voraussetzungen aus, welche zur Apotheose des Ich führen, muß vielmehr die Realität des Ich selbst problematisch werden wie sich weiter unten zeigen wird.

Was bleibt uns noch als objektiver Gehalt unsrer christlichen Ueberzeugung zurück?

Ritschl verweist uns auf die Offenbarung. Durch die Offenbarung soll einerseits die Schranke unsrer religiösen Erkenntniß gezogen sein: wir sollen Gott und sollen Christus nicht außer oder über der Offenbarung zu erkennen vermeinen. Andrerseits soll durch die Offenbarung in Verbindung mit der Erfahrung der Gemeinde die Sicherheit unsrer christlichen Erkenntniß uns gewährleistet sein und daran ihre feste Grundlage haben. Von der Erfahrung der Gemeinde kann das nicht mehr gesagt werden, wenn dieselbe in Bezug auf das, was den Mittelpunkt aller Glaubenserfahrung der Gemeinde ausmacht, für Imagination gelten muß. Offenbarung aber ist nach Ritschl's eigenen Voraussetzungen eine Unmöglichkeit, sofern keine Offenbarung uns jemals zu erreichen vermöchte.

Wir erkennen nach Ritschl nur Erscheinungen, und diese sind das Produkt von Empfindungen, die in uns erregt werden.*) Ist aber unser Erkenntnißvermögen so eingerichtet, daß wir nicht die Dinge an sich, sondern Erscheinungen erkennen, so untersteht dieser Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens nothwendig auch alle Offenbarung, sofern sie von uns percipirt und Gegenstand unsrer Erkenntniß werden soll. Dieselbe kann nicht anders in unser Bewußtsein hereintreten, als indem sie den Erkenntnißbedingungen unsres Bewußtseins unterstellt wird. Wir vermögen sie also niemals so zu erkennen, wie sie von Seiten dessen, der sich offenbart, an uns ergangen ist, niemals so, daß darin

*) Cf. oben Cap. 2 dieses Abschnitts.

eine Wahrheit uns sich mittheilte, welcher eine objektive, unabhängig von unsrem Bewußtsein bestehende Realität zukäme, sondern immer nur so, wie sie unter den immanenten Bedingungen unsres Erkenntnißvermögens Inhalt unsres Bewußtseins geworden ist. Das ist aber ein Inhalt, der nur in uns selbst anzutreffen ist. Was wir also als Objekt unsrer Erkenntniß bezeichnen, indem wir uns eine Offenbarungserkenntniß zuschreiben, ist nicht etwas, was in objektiver Realität außer unsrem Bewußtsein und unabhängig von demselben bestände, sondern ein Erzeugniß unsres eigenen Bewußtseins, wenn dasselbe auch auf einen von außen empfangenen Anstoß sich zurückführt. Welches aber der objektive und an sich seiende Inhalt der Offenbarung sei, von welchem wir den Anstoß herleiten, auf Grund dessen das, was man Offenbarungserkenntniß nennt, in unsrem Bewußtsein sich erzeugt, dies ließe sich nur so ermitteln, daß wir von unsrer Offenbarungserkenntniß alles dasjenige abziehen und ausscheiden, was unser Bewußtsein, indem es Offenbarung empfängt, hinzubringt. Aber das ist eine Unmöglichkeit. Denn jener an sich seiende, unsrem Bewußtsein vorausgehende Offenbarungsgehalt könnte nicht anders isolirt und als solcher erkannt werden, als indem er gleichfalls den Formen und Bedingungen unsres Erkennens unterstellt wird. Also wäre diese Isolirung eine Aufgabe, welche niemals gelingen kann, da wir aus den Bedingungen unsres Erkennens nicht herauszutreten vermögen. Also muß der menschliche Geist stets blind und taub gegen alle Offenbarung bleiben, und letztere bleibt eine Offenbarung, welche niemals offenbar werden kann.

Anders kann es sich auch in Bezug auf Christus selbst nicht verhalten haben, wenn sein Bewußtsein ein wahrhaft menschliches Bewußtsein gewesen sein soll. Also bleibt es undenkbar, wie er soll Offenbarung von Gott empfangen haben, geschweige denn wie es zugegangen sein soll, daß er sie an Andere vermittelt habe.

Insoweit bleibt gleichwohl ein objektiv realer Faktor der Offenbarungserkenntniß bestehen. Aber derselbe ist das schlechthin Unsagbare, das unbekannte Ding an sich der Offenbarung, welches von dem religiösen Gemüth sich dunkel ahnen und fühlen läßt, und dessen Realität nothwendig vorausgesetzt werden muß, wenn die Offenbarungserkenntniß auf eine von außen auf uns geübte Wirkung zurückgeführt werden soll, das aber durch keine Erkenntniß erreichbar ist.

Aber auch die Realität dieses unbekannten X aller Offenbarung läßt sich nach Ritschl's erkenntnißtheoretischen Aufstellungen nicht festhalten, da nach Ritschl das Ding an sich kein reales Dasein hat.

Also ist alle Offenbarung lediglich eine Manifestation des religiösen Gemüths gegen sich selbst, und nichts wird in derselben offenbar, als der menschliche Geist vor sich selbst.[18]

Allein auch damit haben wir schon zu viel zugestanden. Wie soll der menschliche Geist vor sich selbst offenbar werden? Wir setzen damit eine Realität voraus, die uns gleichfalls mehr als zweifelhaft werden muß. Wir sollen der realen Existenz unsres Geistes in unsrem Willen gewiß sein. Allein Wille, wie Erkennen und Fühlen sind doch nur erscheinende Wirkungsweisen oder Funktionen des Geistes oder der Seele. Das, dessen Funktionen Wollen, Erkennen, Fühlen sind — dies wäre die Seele in ihrem Ansichsein. Aber das Ding an sich ist unerkennbar. Was die Seele an sich selbst sei, bleibt daher unbekannt. Wir können nichts darüber aussagen, was die Seele als solche sei.

Aber dabei können wir nicht stehen bleiben. Ritschl hat gegen die Lehre von der unio mystica geltend gemacht, daß wir hinter Wollen und Erkennen nicht noch ein anderes, eigentlicheres und wirklicheres Sein der Seele vorauszusetzen haben, sondern in ihren erscheinenden Funktionen sei die Seele da.*) Wenn nun auch die Seele in ihren Funktionen da ist, so ist damit doch nicht gesagt, daß die Seele selbst bloße Funktion sei, wie der Materialismus lehrt. Vielmehr indem wir von Funktionen der Seele reden, unterscheiden wir die Seele von ihren Funktionen oder Thätigkeiten: andernfalls würden wir abermals bei dem unmöglichen Gedanken einer Thätigkeit oder Bewegung ohne ein Was, das sich bewegt oder thätig ist, angelangt sein**), und die Thätigkeiten der Seele könnten nicht als deren Thätigkeiten gedacht werden. Das, als dessen Funktionen Wollen und Erkennen zu denken sind, ist aber die Seele in ihrem Ansich. Das Ding an sich ist jedoch nach Ritschl bloße Abstraktion, verblaßtes Erinnerungsbild. Also liegt unsrem Wollen und Erkennen nicht ein Ansich der Seele zu Grunde, dessen Manifestationen oder Thätigkeiten Wollen und Erkennen wären. Es gibt kein reales Ansich der Seele, wenn das Ding an sich als bloße Abstraktion aufzufassen ist. Also fallen zwar unser Wollen und Erkennen in die Einheit unsres Bewußtseins, und indem wir alle Akte unsres Wollens und Erkennens auf die Einheit unsres Bewußtseins beziehen, ist die Vorstellung des Ich oder der Seele als des

---

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 20ff. — Theol. u. Metaphysik. S. 37.

**) Siehe oben Cap. 1 des zweiten Abschnitts.

Subjekts unsres wollenden und erkennenden Bewußtseins nothwendig mitgesetzt. Aber diese Vorstellung ist lediglich eine begleitende Vorstellung aller unsrer anderen Vorstellungen: es darf ihr keine objektive Realität zugeschrieben werden, da das Ding an sich nicht real existirt.

Zu derselben Schlußfolgerung gelangen wir von einem anderen Gesichtspunkt aus. Wille, Erkenntniß, Gefühl sind Qualitäten unsrer Seele; die Seele verhält sich zu diesen ihren Merkmalen wie das Ding zu seinen Eigenschaften. Die Qualitäten sind uns gegeben; das Ding aber ist die Einheit, die erst unser Erkenntnißvermögen zu einer Mehrheit gegebener Qualitäten hinzubringt, also nur eine vorgestellte, nicht objektiv reale Einheit.*) Folglich ist auch die Seele als Einheit ihrer Qualitäten bloße Vorstellung. Es sind die genannten Qualitäten, die wir in unsrer Vorstellung zu einer Einheit zusammenfassen: diese Einheit ist die Seele. Also ist die Seele nicht eine reale Substanz, sondern Produkt des synthetischen Triebes unsres Bewußtseins.

Damit fehlt aber für alle Religion das religiöse Subjekt. Alles somit, was irgend als Glaube des religiösen Subjekts auftritt, ist mit dem religiösen Subjekt bloße Vorstellung, dem keine Realität entspricht. Wie früher das Objekt aller Religion, nämlich Gott, so hat sich uns jetzt auch das religiöse Subjekt, nämlich die Seele, in bloße Vorstellung aufgelöst. Nach beiden Seiten müßte sich somit alle Religion als Imagination erweisen.

B. Trennung des religiösen Erkennens vom Welterkennen.

Wir haben einige Folgerungen uns deutlich zu machen gesucht, die sich aus der von Ritschl angenommenen erkenntnißtheoretischen Regel ergeben, daß unsre Erkenntniß auf die Erscheinung beschränkt sei. Es sind das Folgerungen, welche Ritschl nicht gezogen und nicht gewollt hat, die aber, da sie in der angenommenen Regel ihre nothwendige Begründung haben, die Unmöglichkeit dieser Voraussetzung darthun. Die Lehre von Gott, der Inhalt der Christologie und der damit zusammenhängenden Lehrstücke, der Vorsehungsglaube, alle Offenbarung, auch selbst die Seele und damit jede Art von Religion müßte nach dieser Voraussetzung sich als subjektive Vorstellung erweisen, der keine objektive Realität entspricht.

Der andere erkenntnißtheoretische Grundsatz, welcher zum methodologischen Kanon der Ritschl'schen Theologie geworden ist, ist der von der Trennung des religiösen Erkennens vom Welterkennen.

*) Cf. oben Cap. 2 dieses Abschnitts.

Nach Ritschl führt die theoretische Erkenntniß nicht zu Gott und zur religiösen Wahrheit. Die religiöse Erkenntniß gründet sich vielmehr ausschließlich auf das sittliche Bewußtsein; denn ausschließlich im sittlichen Bewußtsein liegt die Wurzel der Religion selbst. „In aller Religion wird mit Hülfe der erhabenen geistigen Mächte, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er Theil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewähren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hülfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welche dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist.“ *)[14] In gleicher Weise läßt Lipsius die Religion aus einem Contrast entspringen, den der Mensch denkend und handelnd auszugleichen sucht: die Ausgleichung desselben wird in der Religion gesucht. „Nicht das Abhängigkeitsgefühl als solches, sondern das Bewußtsein des Contrastes, der zwischen der inneren Freiheit des Menschen und seiner äußeren Abhängigkeit von dem Naturzusammenhang besteht, ist die eigentliche Wurzel der Religion.“ **)[15]

Diese Ansicht über den Ursprung der Religion ist die Modifikation eines Kantischen Gedankens. Eines der Postulate der praktischen Vernunft ist nach Kant das Dasein Gottes als einer von der Natur unterschiedenen Ursache der Natur, welche die Natur in Einklang mit der Sittlichkeit setzt, also den Grund der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält. ***) Nach Kant liegt in der Annahme eines weisen Welturhebers die Lösung eines Contrastes, der erst in einem künftigen Leben seine Ausgleichung finden kann. Nach Ritschl und Lipsius ist Gott der Garant eines in das Diesseits fallenden Ausgleichs, nämlich der Sicherstellung unsrer persönlichen Selbständigkeit gegen die Hemmungen der Natur, welche Sicherstellung nach Ritschl das ewige Leben selbst ist. †)

---

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 186.

**) Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik. 2. A. § 18.

***) Kant, Kritik der prakt. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptstück V.

†) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 259.

Aber im einen, wie im anderen Fall ist die Moral das Primäre und Ursprüngliche im Verhältniß zur Religion, die Religion das erst Nachfolgende und Abgeleitete.[16] Der Mensch sieht sich nach Ritschl in der widerspruchsvollen Lage, daß er Theil der Natur und doch selbständig gegen die Natur ist: indem er hierauf reflektirt und seine Selbständigkeit gegen die Naturmacht sicherzustellen sucht, ersteht ihm die Religion. Diese Ableitung der Religion aus dem sittlichen Bewußtsein gründet die Religion auf einen Akt der Reflexion. Allein damit wird das Wesen der Religion verkannt. Denn die innere Nöthigung, die in dem religiösen Triebe liegt, beruht gerade darauf, daß die Religion nicht ein Erzeugniß der Reflexion ist, sondern eine aller Reflexion vorangehende, schlechthin ursprüngliche und unmittelbare Thatsache des menschlichen Bewußtseins, ein ursprüngliches Gebundensein des Menschen an Gott und Bestimmtsein des Menschen durch Gott. So wenig der Schleiermacher'sche Religionsbegriff schon das volle Wesen der Religion ausdrückt, so liegt doch vor allem darin die bleibende Wahrheit der Schleiermacher'schen Theologie, daß dieselbe gegenüber einem einseitigen Ethicismus, wie einer abstrakten Verstandesaufklärung das Wesen der Religion als eines ursprünglichen, selbständigen Elements in der menschlichen Natur, eines „Individuums eigenen Ursprungs und eigener Kraft", einer Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins, einer Thatsache des unmittelbaren Lebens nachgewiesen und geltend gemacht hat.*) Mit der Kraft reformatorischer Begeisterung hat Schleiermacher diese Erkenntniß seinen Zeitgenossen zum Bewußtsein gebracht und damit die Theologie über den Kantischen, wie den vor-Kantischen Rationalismus und Moralismus hinausgehoben. Wenn jetzt moderne Theologen, die sich gern auf Schleiermacher berufen, das Wesen der Religion durch einen Akt der Reflexion vermittelt sein lassen, so sinken sie in diesem Betracht hinter die Entwicklungsstufe zurück, welche die evangelische Theologie schon mit Schleiermacher erreicht hat.

Ist aber die Religion auf einen Akt der Reflexion gegründet, dann ist sie ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, etwas, was der Mensch sich selbst gemacht und gegeben hat. Das Wesen des Menschen wird damit als ein zuvor schon fertig seiendes, aller Religion bereits vorausgehendes gedacht: als eine Ergänzung, als ein Supple-

*) Schleiermacher, Der christliche Glaube. § 3. Ueber die Religion, zweite Rede. cf. Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermacher's. 1. B. S. 383.

ment tritt die Religion hinzu; denn der Mensch findet nicht in sich selbst die ausreichende Kraft, dem Druck der Naturwelt gegenüber sich zu behaupten, daher die ihm eigene Macht einer Ergänzung durch die Hülfe höherer Mächte bedarf. Der Mensch bedarf des Gottesglaubens zur Sicherstellung seiner Persönlichkeit, diese selbst aber ist auch ohne Religion schon da. Gehört sonach das Gottesbewußtsein nicht zum Wesen des menschlichen Geistes, so ist es auch wieder von demselben abtrennbar, ohne daß dieses als solches eine Aenderung erführe.[17] Aber diese ganze Vorstellungsweise über den Ursprung der Religion ist ein Widerspruch in sich selbst. Die Religion zum Produkt des menschlichen Geistes zu machen, ist so widerspruchsvoll, als zu sagen, die menschliche Vernunft sei ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, oder eine Situation zu zeichnen, in der der Mensch sich befindet, und dann zu sagen: in dieser Lage entspringt die menschliche Vernunft. Wie sollte der menschliche Geist Vernunft hervorbringen, wenn er nicht zuvor schon vernünftig ist? Oder wie wollte man jemanden Vernunft lehren, wenn man Vernunft nicht schon in ihm vorauszusetzen hat? Ebenso setzt auch die Religion immer bereits sich selbst voraus. Also kann sie freilich auch nicht erst durch Offenbarung in den Menschen hineingekommen sein. Keine von außen kommende Offenbarung vermöchte Religion dem Menschen beizubringen, wenn nicht Religion schon in ihm wäre. Daraus folgt, daß Religion in ursprünglicher Weise dem Menschen eignet und zur Substanz seines geistigen Wesens selbst gehört. Nicht so also kann es sich verhalten, daß der Mensch erst da wäre und dann seine Religion zur Sicherstellung seines persönlichen Werthes sich bildete, sondern bereits ursprünglich findet der Mensch in ein Verhältniß zu Gott sich gesetzt, das er nicht sich selbst gegeben hat, das er aber als die Urthatsache seines geistigen Lebens inne wird und erfährt. Dies ist zugleich die nothwendige Voraussetzung aller Offenbarung. Im menschlichen Bewußtsein ist das Gottesbewußtsein ebenso wie das Weltbewußtsein eingeschlossen. Es wäre nicht menschliches Bewußtsein, wenn es nicht zugleich Gottesbewußtsein wäre; denn nur in seiner Beziehung zu Gott ebenso, wie in seiner Beziehung auf die Welt wird der Mensch sich selbst bewußt.[18]

Völlig undenkbar dagegen ist es, daß das Gottesbewußtsein durch irgend welche Reflexion, durch einen Schluß oder ein Postulat erst in den Menschen hineinkomme. Wie soll der Mensch das Dasein Gottes postuliren, ohne eine Vorstellung von Gott bereits in sich zu tragen? Diese Vorstellung aber — wie soll sie in dem Menschen erstehen, wenn

sie nicht schon ursprünglich in ihm liegt, da sie doch unmöglich für eine bloße Abstraktion aus endlichen und sinnlichen Dingen genommen werden kann? Das Gottesbewußtsein kann dem menschlichen Geiste so wenig irgendwie nachträglich mitgetheilt werden, als Selbstbewußtsein einem Wesen mitgetheilt werden kann, das kein Selbstbewußtsein hat. Das Selbstbewußtsein kann sich wecken und entwickeln lassen, aber es kann nicht erst hervorgebracht werden. Nicht anders verhält es sich mit dem Gottesbewußtsein. Wollte aber jemand Ritschl's Meinung dahin interpretiren, daß durch die Reflexion auf den beschriebenen Kontrast das Gottesbewußtsein im Menschen erst entwickelt werde, so wäre damit das Gottesbewußtsein und also auch die Religion als das schon Daseiende gedacht, was nur erst entwickelt wird; somit würde das, dessen Ursprung erklärt werden sollte, als das schon vor seinem Ursprung Existirende vorausgesetzt, womit diese Erklärungsweise sich selbst aufheben würde.

Wir werden somit doch wieder auf Anschauungen zurückgeleitet, welche Forscher, deren Denken sich nicht auf der Oberfläche der Dinge bewegt hat, längst geltend gemacht haben: das menschliche Bewußtsein ist das natura sua Gottsetzende; es ist dies kraft einer Nothwendigkeit, durch welche der Mensch seinem Gott vor allem Denken und Wissen ursprünglich verhaftet und verpflichtet ist.*) Man hat gefragt, wie kommt das Bewußtsein zu Gott? Aber das Bewußtsein kommt nicht zu Gott; vielmehr ist zu sagen, daß Gott ihm ursprünglich angethan sei, oder daß das Bewußtsein Gott an sich habe. Demnach ist ein Monotheismus des Urbewußtseins zu behaupten, der kein accidenteller, dem Bewußtsein irgendwie gewordener, weil an der Substanz des Bewußtseins haftender ist.**)[19] Die Religion ist so alt, als der Mensch selbst und vom Menschen nicht trennbar.***) Es gibt eine ursprüngliche, von allem Belieben des Menschen unabhängige Gewißheit Gottes, in welcher man einen unzerstörbaren Theil und Rest des Erkennens Gottes als Folge und Effekt des unzerstörbaren Bezugs (Rapports) der Creatur auf Gott zu sehen hat.†) Es ist ebenso irrational, zu sagen: der primitive Mensch hätte sich seine Sprache und seine Religion in seinem primitiven, wie in seinem sekundären (gefallenen) Zustande selber erfinden und machen können, als zu sagen: er hätte sich selbst er-

*) Schelling, Philosophie der Offenbarung. W. W. 2. Abth. 3 B. S. 191.
**) Schelling, W. W. 2. Abth. 1. B. S. 186 f.
***) Franz von Baader sämmtl. Werke. 9. Bd. S. 363
†) Franz von Baader, W. W. 8. Bd. S. 23.

finden und machen können. Vielmehr sehen wir alle Völker sowohl in der Idee einer Gottheit und des ihre normale Verbindung mit Gott bedingenden Cultus übereinstimmen, als auch darin, daß dieser Cultus ihnen primitiv von demselben Gott nur gegeben und folglich nicht ihre eigene Erfindung sein kann.*)

Dagegen tritt das Unzulängliche, das der Versuch an sich hat, die Religion auf das sittliche Bewußtsein zu gründen, schon bei Kant in greifbarer Weise hervor. Wäre es nicht ein Postulat unsrer sittlichen Vernunft, daß die Glückseligkeit, die jede vernünftige Creatur begehrt, an die Erfüllung des moralischen Gesetzes gebunden sei und mit dieser Erfüllung in ein genaues Verhältniß gesetzt werde — wie sollte es nach Kantischen Begriffen dann überhaupt eines Gottes bedürfen? Einen anderen als moralischen Zusammenhang zwischen Gott und den sittlichen Wesen giebt es hienach nicht.**)[20] In analoger Weise verhält es sich nach Ritschl's Theorie vom Ursprung der Religion. Müßte der Mensch nicht als moralisches Wesen sich behaupten, und bedürfte er zu diesem Behufe nicht einer Sicherstellung gegen die Naturmacht, dann bedürfte der Mensch keines Gottes, und alle Religion wäre dann überflüssig. Könnte es also der menschliche Geist im Verlauf seines Culturfortschrittes dazu bringen, die Naturmacht insoweit zu zähmen, daß er sich selbst gegen sie sicherzustellen vermöchte, dann wäre alle Religion entbehrlich geworden. Die Einseitigkeit dieser Anschauung liegt zu Tage. Als ob der Mensch ohne Gott nur zu sein, nur zu existiren vermöchte, als ob er nicht mit seinem ganzen Wesen und Leben von Gott abhängig und durch ihn bedingt wäre, und als ob nicht allem Hülfesuchen bei Gott das sich Gebundenwissen an Gott schon vorausginge! Ist aber die Religion einmal auf den mageren Inhalt reducirt, den Ritschl ihr gibt, dann ist sie damit nicht etwa in dem Bewußtsein der modernen Menschheit fester fundamentirt, sondern damit ist der Werth der Religion vollends ein nur relativer und problematischer geworden. Wäre nicht die hemmende Natur, so bedürfte es keiner Religion und keines Gottes; dann wäre der Mensch sich selbst genug. Also erscheint der Gottesglaube als ein Nothbehelf. Ist aber der Gottesglaube als ein Nothbehelf erkannt, so ist damit der Menschheit die Aufgabe gestellt, zu einem Zustande fortzuschreiten, in welchem sie zu hoffen hat ohne den Gottesglauben sich behelfen zu können.[21]

*) Franz von Baader, . W. 9. Bd. S. 362f.
**) cf. Schelling, W. W. 2. Abth. 4. B. S. 199.

Auch geht bei dieser Ableitung des Gottesglaubens die objektive Verbindlichkeit des Gottesglaubens und damit aller Religion verloren. Kant hat klar erkannt und ausgesprochen, daß, sofern die Existenz Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft ist, die moralische Nothwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen, „subjektiv d. i. Bedürfniß, nicht objektiv d. i. selbst Pflicht sei", sowie daß in Ansehung der theoretischen Vernunft diese Annahme als Erklärungsgrund betrachtet Hypothese sei.*) Gott ist eine Hypothese. Aber ein französischer Astronom sagte dem Kaiser Napoleon: „Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse". Ebenso erscheint bei Ritschl Gott als der angenommene Erklärungsgrund für ein solches Verhältniß der Natur zum Menschen, durch welches der Werth der menschlichen Persönlichkeit gegen die Naturmacht sichergestellt ist. Aber diese Annahme bleibt subjektives Bedürfniß und kann nicht als objektive Pflicht gefordert werden. Wie viel anders verhält es sich, wenn der Mensch eine radikale, von seinem Wesen nicht abtrennbare Ueberzeugung und Gewißheit von dem Dasein Gottes hat! Deus esse non creditur, sed scitur. Diese Gewißheit schließt den Imperativ ihrer Anerkennung und die objektive Verbindlichkeit in sich, an Gott sich gläubig hinzugeben, und eben damit wird die Religion zugleich zu einer associirenden Macht, welche die Vielheit der Einzelnen unabhängig von allem subjektiven Belieben auf Grund ihrer gemeinsamen Religation an Gott unter einander verknüpft, wogegen alle religiöse Verbindung, sofern sie nur durch ein subjektives Bedürfniß veranlaßt ist, immer nur die Natur eines freien Vereines behalten kann. Es ist die Katholicität des Gottesglaubens, welche Ritschl durch seine Ableitung der Religion aufhebt: schon ihrem Ursprung nach wird damit die Religion zur Sache privater Kreise gestempelt, und wenn Ritschl die Gemeindlichkeit der christlichen Religion betont, so fehlt hiefür schon in der bestimmenden Grundansicht von dem Ursprung der Religion die nöthige Substruktion.

Mit der von Ritschl vorgetragenen Theorie über den Ursprung der Religion ist aber nothwendig auch bereits der Inhalt der Religion bestimmt. Der Inhalt der Religion ist hienach in erster Reihe nicht ein Verhältniß zu Gott, sondern ein Verhältniß zur Welt. Wir sind gewohnt, die Religion als ein „Verhältniß zwischen Menschen und Gott" zu betrachten. Nach Ritschl ist dies Mysticismus. Die Religion, meint er, werde damit „in dem Schema der mystischen Situa-

*) Kant, Kritik der praktischen Vernunft. 4. A. S. 226 f.

tion" verstanden, „wo die Seele, welche Gott schaut, ihn so schaut, als wenn sie allein von Gott geschaut würde, und als wenn außer ihm und ihr nichts vorhanden wäre". Durch Schleiermacher's Deutung der Religion als des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott sei „diese Methode" nicht abgeworfen, sondern vielmehr bestätigt worden. Dagegen hebt Ritschl hervor, daß „der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt", „nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben" sei. Allein nach Ritschl tritt die Beziehung auf die Welt nicht als ein weiterer Faktor erst hinzu, sondern diese Beziehung steht vielmehr voran. Denn „näher angesehen besteht jede Religion in dem Streben nach Gütern oder einem höchsten Gut, welche entweder zur Welt gehören oder nur im Vergleich mit ihr verständlich sind; und dieses Streben begründet sich auf göttliches Wesen, das eine umfassendere Macht über die Welt zu besitzen verspricht, als dem Menschen zu Gebote steht".*) Zweifellos ist die geistige Beherrschung der Welt, welche nach Ritschl im Reiche Gottes als dem „höchsten Gut" ermöglicht wird, „nur im Vergleich mit" der Welt verständlich. Aber hienach liegt nicht etwa bloß der Antrieb zur Religion in dem Verhältniß des Menschen zur Welt, sondern auch *Inhalt und Ziel der Religion ist eine Stellung des Menschen zur Welt*. Dagegen ist die Vorstellung eines göttlichen Wesens nur eine Hülfsvorstellung: Gott und die Beziehung, die der Mensch zu Gott sich gibt, ist nur Mittel zum Zweck. Es entspricht diesem Religionsbegriff, wenn Ritschl nachher in der Darstellung der christlichen Religion lehrt, daß Gott seinen Selbstzweck in dem findet, was den bestimmungsmäßigen Zweck des Menschen bildet.**) Gott ist nicht der um seiner selbst willen Seiende, sondern der für Anderes Seiende; er findet den Zweck seines Daseins erst in dem, was den Zweck des Menschen ausmacht; und er ist dazu da, um das herbeizuführen, worauf das Dasein des Menschen abzweckt. In der Hingabe an Gott findet der Mensch seinen höchsten Selbstzweck: so wird sonst gelehrt. Ritschl stellt dies Verhältniß auf den Kopf, indem er behauptet, Gott finde seinen Selbstzweck in dem Zweck des Menschen. Für den Menschen aber ist hienach Gott Mittel zum Zweck. Damit ist der anthropocentrische Augpunkt Kant's auch in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu Gott durchgeführt. Allein wenn

*) Rechtfertigung und Versöhnung. III. S. 27 f.

**) cf. oben Cap. 3 A.

Ritschl von der menschlichen Persönlichkeit lehrt, daß sie niemals bloß Mittel, sondern immer Selbstzweck ist, so entspricht es noch weniger der Natur des göttlichen Wesens als des absoluten Zwecks und Ziels alles Seins, Gott nur als Mittel zum Zweck vorzustellen. Diese Vorstellung ist ein Widerspruch in sich selbst. Weiter aber widerspricht es dem Wesen der Religion, wenn die Religion, die doch den Menschen anleitet, in der Hingabe an Gott seinen höchsten Selbstzweck zu suchen, in ein Verhältniß zur Welt umgesetzt wird. Zwar will Ritschl die Religion nicht in einem Verhältniß zur Welt schlechthin aufgehen lassen. Aber während sonst die Religion als ein Verhältniß zu Gott betrachtet wird, welches im Verhältniß zur Welt sich erweist, handelt es sich nach Ritschl in der Religion umgekehrt um ein Verhältniß zur Welt, welches erst durch Hülfe göttlicher Macht ermöglicht wird. Damit wird das Sekundäre zum Primären erhoben, das Primäre zum Sekundären herabgesetzt. Die Ordnung der Beziehungen, in welchen die Religion ihr Dasein hat, ist damit verschoben und verstellt. Für die Auffassung der christlichen Religion muß hienach im voraus Alles in ein schiefes Licht treten. Denn selbstverständlich bestimmt sich hienach die Leistung, die dem Stifter der christlichen Religion zuzuschreiben ist. Er kann der Menschheit nicht etwas gebracht haben, was außer dem Wesen der Religion liegt: er kann nur das Wesen der Religion selbst wahrhaft realisirt haben. Die Zurückstellung der Beziehung auf Gott, die Voranstellung der Beziehung auf die Welt, auf welche schon der Religionsbegriff angelegt ist, findet ihre Fortsetzung in der Darstellung der christlichen Religion, und „das christliche Ziel" ist „Herrschaft über die Welt".*) Wird aber die Religion in erster Linie als ein Verhältniß des Menschen zur Welt bestimmt, so gibt diese Bestimmung Anleitung, bei Betrachtung der Religion die Beziehung auf transscendente Realitäten zurückzuschieben und die Religion vorwiegend als etwas aufzufassen, was in weltimmanenten Beziehungen sein Dasein hat. Dann kann man sich aber nicht verwundern, wenn sich damit eine Weise, die christliche Religion zu verstehen, ergibt, welche selbst mit dem Stempel des Kosmischen und Profanen imprägnirt ist und auf dem Wege sich findet, nicht einzelne christliche Institutionen, sondern das Christenthum als solches zu säkularisiren.

Der Inhalt der Religion wird von Ritschl in einer Weise bestimmt, daß dadurch das Wesen der Religion alterirt wird. Weiter

*) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 546.

aber erhebt sich die Frage, welche Folgerung aus Ritschl's Ableitung der Religion für das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit sich ergibt. Die Religion soll in dem Streben nach Gütern bestehen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, die er aber nur mit göttlicher Hülfe erlangen kann. Was sonach das religiöse Verlangen des Menschen erstrebt, findet er nicht in Gott, sondern außer Gott, und Gott ist ihm nur dazu behülflich, es zu gewinnen. Damit ist auseinander gerissen, was zusammengehört; denn die Gemeinschaft des Menschen mit Gott als dem höchsten Gut ist selbst die Seligkeit, auf welche das religiöse Sehnen des Menschen angelegt ist. Dabei läßt Ritschl die Religion auf das sittliche Bewußtsein gegründet sein. Nun ist aber nichts sittlich gut außer dem guten Willen[22]: ein sittlicher Wille ist ein auf das sittlich Gute gerichteter Wille, und ein sittlicher Antrieb ist ein solcher, der den Menschen zum Wollen des sittlich Guten bestimmen will. Das schlechthin Gute aber ist Gott selbst; und der mit dem schlechthin Guten wahrhaft geeinigte Wille, die Tugend im höchsten Sinne, hat die Seligkeit nicht außer sich, sondern ist selbst die Seligkeit. Wenn nun aber die Religion als das Streben nach Gütern aufgefaßt wird, welche auf die Stellung des Menschen zur Welt sich beziehen, so wird die Religion auf einen Antrieb zurückgeführt, der nicht als ein sittliches Motiv erkannt werden kann, da derselbe nicht auf das sittlich Gute gerichtet ist, sondern auf das individuelle Wohlbefinden, somit auf die Befriedigung eines eudämonistischen Begehrens. Folglich geräth Ritschl's Begründung der Religion auf die Sittlichkeit zum Gegentheil ihrer selbst. Aus der Sittlichkeit sollte die Religion abgeleitet werden: indem aber Ritschl diese Ableitung vollzieht, zeigt sich vielmehr, daß die Religion keinen sittlichen Ursprung hat, sondern auf einem eudämonistischen Triebe ruht[23], woraus sich die Folgerung ergibt, daß die Sittlichkeit nicht zur Bejahung der Religion führt, sondern gerade das sittliche Bewußtsein die Abschüttelung aller Religion als des ihm Widerstreitenden erfordert. Nicht also eine sichrere Begründung der Religion hat uns Ritschl gebracht, sondern seine Begründung der Religion führt vielmehr in ihrer Consequenz zur Verneinung der Religion.

Nach allen diesen Seiten hin ist somit Ritschl's Ableitung der Religion aus dem sittlichen Bewußtsein verfehlt. Ritschl läugnet damit die Ursprünglichkeit des Gottesbewußtseins, er beseitigt die objektive Verbindlichkeit des Gottesglaubens und alterirt das Wesen der Religion, indem er in der Bestimmung desselben die Beziehung auf

die Welt voranstellt; endlich hebt diese Ableitung sich selbst auf, da der Religion in der Meinung, sie sittlich zu motiviren, damit vielmehr ein Motiv unterstellt wird, das nicht als ein sittliches betrachtet werden kann.

Mit dieser verfehlten Ableitung der Religion ist aber eine schiefe Bestimmung des Verhältnisses verknüpft, in welches das religiöse Erkennen zum theoretischen Erkennen zu setzen ist.

Ist das religiöse Erkennen ausschließlich auf das sittliche Bewußtsein gegründet, so ist alles religiöse Erkennen nicht ein Erkennen dessen, was gegeben ist, sondern dessen, was sein soll, nämlich dessen, was postulirt werden muß, wenn das sittliche Bewußtsein gewahrt werden soll. Das religiöse Erkennen verläuft somit in Werthurtheilen, und zwar, wie Ritschl näher bestimmt, „in selbstständigen Werthurtheilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hülfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hülfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt." *) Demgemäß ist die Erkenntniß Gottes „nur dann als religiöse Erkenntniß nachweisbar, wenn Gott in der Beziehung gedacht wird, daß er dem Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt. Außerhalb dieses Werthurtheils durch den Glauben findet keine Erkenntniß Gottes statt, welche dieses Inhalts werth wäre." **) Das religiöse Erkennen richtet sich „auf das Verhältniß der von Gott verbürgten und von dem Menschen erstrebten Seligkeit zu dem Ganzen der durch Gott geschaffenen und nach seinem Endzweck geleiteten Welt." Dagegen „das wissenschaftliche Erkennen sucht die Gesetze der Natur und des Geistes aus Beobachtung und unter der Voraussetzung, daß die Beobachtung und die Ordnung derselben gemäß den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vorgenommen wird." ***)

Diese Verhältnißbestimmung beider Erkenntnißgebiete involvirt eine Einschränkung des „theoretischen oder philosophischen" Erkennens, welche von der herkömmlichen Auffassung erheblich abweicht.

Ritschl gesteht der Metaphysik keine Erkenntniß Gottes oder geistiger und sittlicher Größen zu, da die Metaphysik gegen die Unter=

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 192.
**) Ebenda S. 198.
***) Ebenda S. 193.

scheidung von Geist und Natur gleichgiltig sei und nur „die den Erscheinungen von Geist und Natur gemeinsamen Erkenntnißbedingungen" oder die apriorischen „in dem erkennenden Geiste des Menschen entspringenden Formen" feststellt, „in welcher derselbe überhaupt über den Fluß der Empfindungen und Wahrnehmungen zur Fixirung von Objekten der Vorstellung fortschreitet.*) „Metaphysische Begriffe" sind darnach „die elementaren Erkenntnisse, in welchen man die Objekte des Erkennens eben als solche, als Dinge im Allgemeinen fixirt, in ihrer Isolirung und weiter in ihrer gegebenen Stellung zu einander." **) Wir kennen das bereits. Es ist die Kantische Reduktion der Metaphysik auf Erkenntnißtheorie[24]), welche Ritschl sich damit angeeignet hat. Nachdem die Kantische Erkenntnißtheorie sich als hinfällig erwiesen hat, ist diesem Begriff von Metaphysik, welcher an ersterer seine Voraussetzung hat, sein Fundament entzogen. Wenn Ritschl dabei nach Lotze's Anleitung Ontologie und Kosmologie als Unterabtheilungen der Metaphysik unterscheidet, so führt dies über den angegebenen Begriff von Metaphysik nicht hinaus; denn es ist damit nichts anderes gesagt, als daß die Metaphysik in der Ontologie die Objekte der Vorstellung zu fixiren, in der Kosmologie aber die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge zur Einheit der Welt zu ordnen hat.***) Nach Lotze ist jedoch der dritte Theil der Metaphysik die Psychologie,†) woraus erhellt, daß Ritschl betreffs seiner Behauptung, daß die Metaphysik gegen die Unterscheidung von Natur und Geist gleichgiltig sei, auch Lotze zum Gegner hat. Wenn aber Ritschl für die von ihm vorgetragene Auffassung der Metaphysik auf Aristoteles sich berufen zu können meint††), so beruht dies auf einer totalen Verkennung dessen, was den Inhalt der Aristotelischen Metaphysik bildet. Der Gegenstand der Aristotelischen Metaphysik oder ersten Philosophie ist das Seiende als solches, *τὸ ὂν ᾗ ὂν* = ens, quatenus est ens.†††) Die Wissenschaft des Seienden ist aber die Wissenschaft von den Principien oder obersten Ursachen des Seienden und sie untersucht *τὰς ἀρχὰς* oder *τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας*.*†)

*) Theol. und Metaphysik. S. 6.

**) Ebenda S. 28.

***) Ebenda S. 7.

†) Lotze, Metaphysik. Drittes Buch S. 469 ff.

††) Theol. u. Metaphysik. S. 6.

†††) Aristotelis Metaphysica recogn. Bonitz. IV. Buch. Cap. 1. VI. B. Cap. 1. XI. B. Cap. 3.

*†) IV. B. Cap 1.

Das Seiende im Sinn der Aristotelischen Philosophie ist klärlich nicht bloß das, was das erkennende Subjekt als das Seiende vorstellt, sondern das, was an sich selbst und unabhängig von unsrem Bewußtsein das Seiende ist, und die ἀρχαί oder Principien des Seienden sind nicht formale Erkenntnißbedingungen, die in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes begründet sind, sondern die objektiven und realen Principien alles Seins.[25] Ritschl behauptet, die „erste Philosophie" d. h. die Metaphysik sei von Aristoteles als eine Erkenntniß gemeint, welche der Philosophie der Natur und des Geistes an Werth nachstehe*), während Aristoteles in seiner Eintheilung der philosophischen Wissenschaften wiederholt und mit hellen deutlichen Worten die erste Philosophie für den höchsten und werthvollsten Theil der Philosophie erklärt.[26] Wie wenig aber Aristoteles die erste Phylosophie als eine Wissenschaft bloßer Erkenntnißformen angesehen wissen soll, erhellt schon daraus, daß er dieselbe, indem er sie allen anderen Wissenschaften überordnet, als die ἐπιστήμη θεολογική, als die theologische Wissenschaft bezeichnet.**) Ritschl tadelt gemäß seinem vorgefaßten Begriff von Metaphysik an Aristoteles, daß dessen Metaphysik eine Lehre von Gott enthalte.***) Er rechnet es also Aristoteles als Fehler an, daß derselbe aus der Theologie, nämlich aus dem, was für Aristoteles die Theologie ist, die Lehre von Gott nicht ausgeschlossen hat, mit welcher unmöglichen Forderung Ritschl's Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik ihre eigene Unmöglichkeit darthut.

Ueberdies gibt Ritschl selbst es zu, daß den Inhalt der von Aristoteles aufgestellten ersten Philosophie nicht bloße Erkenntnißformen bilden, indem er von derselben bemerkt: „diese Disciplin ist der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins gewidmet." Aber sofort wird diese Auffassung verlassen, und wie im Handumdrehen sind aus den „allgemeinen Gründen alles Seins" formale Erkenntnißbedingungen geworden, die im menschlichen Geiste selbst ihren Ursprung haben.†)

Die Metaphysik des Aristoteles ist ein „Lernbuch aller Zeiten", ein Wetzstein des Verstandes, der an Jahrhunderten und Jahrtausenden sich erprobt hat. In der Art, wie Ritschl mit diesem Werke umgeht, hat die subjektive Befangenheit des Ritschl'schen Denkens sich einen

*) Theol. u. Metaphysik. S. 6.

**) Aristot. Metaph. VI. B. Cap. 1. 1026 a 19. XI. B. Cap. 7. 1064 b 3.

***) Theol. u. Metaphysik. S. 7 ff.

†) Ebenda S. 6.

charakteristischen Ausdruck gegeben. Es könnte hier nahe zu liegen scheinen, vergleichsweise zu erwägen, was es mit Ritschl's Berufungen auf Luther[27] auf sich hat, sowie auch mit seinen Bibel-Interpretationen, mit der Art, wie er das normative Ansehen der heiligen Schrift für seine Meinungen anruft. Wir müssen es jedoch unterlassen, solche Vergleiche zu ziehen, da wir von der durch die gestellte Aufgabe uns vorgezeichneten Linie der Untersuchung nicht abzugehen haben.

Nicht wie Ritschl zu Luther, und nicht wie er zur Bibel sich stellt, nicht um dies handelt es sich an diesem Orte, sondern um seinen Begriff von Metaphysik. Und zwar sind wir jetzt an einem Punkte angelangt, wo wir Ritschl's Stellung zur Metaphysik überhaupt zu übersehen vermögen.

Unter metaphysischen Erkenntnissen hat man herkömmlicher Weise ein Wissen um transscendente Realitäten verstanden. Ein solches Wissen weist Ritschl unter dem Titel einer unberechtigten Einmischung der Metaphysik aus der Theologie hinaus. Folgerichtig müßte er nach seinem Begriff von Metaphysik vielmehr lehren, daß das, was man herkömmlicher Weise unter Metaphysik verstanden hat, nirgendwo und anderwärts so wenig als in der Theologie eine Berechtigung habe. Ein solches Wissen weist er aus der Theologie hinaus, ohne aber darin konsequent zu verfahren. Denn konsequenter Weise müßte damit der Religion alle Beziehung auf transscendente Realitäten genommen werden, womit die Theologie gegenstandlos gemacht wäre, und die Nothwendigkeit sich ergeben müßte, dieselbe durch eine psychologische Beschreibung gewisser Bewußtseinsphänomene zu ersetzen. Dagegen kann Ritschl allerdings mit Grund den Vorwurf zurückweisen, daß er die Metaphysik überhaupt aus der Theologie verbannt wissen wolle. Vielmehr ist es doch wieder eine Metaphysik, welche er seiner Theologie als ihre Voraussetzung zu Grunde legt, nämlich das, was Ritschl unter Metaphysik versteht, das ist ein Inbegriff gewisser erkenntnißtheoretischer Sätze. Indem er aber diese erkenntnißtheoretischen Lehren der Theologie zu Grunde legt, hebt er die objektive Wahrheit aller theologischen und religiösen Erkenntniß auf. Einerseits also weist Ritschl aus der Theologie eine Metaphysik hinaus, welche für den Bestand der Theologie unentbehrlich ist; andrerseits mischt er in die Theologie eine falsche Metaphysik ein und führt mit jener falschen Negation ebenso, wie mit dieser falschen Position die Theologie auf einen Weg, der konsequent verfolgt zur Auflösung aller Theologie führen müßte. Nach beiden Seiten ist die Stellung, welche Ritschl zur „Metaphysik in der

Theologie" einnimmt, verfehlt. Was er in diesem Betracht lehrt, und was er nicht lehrt, was er in dieser Hinsicht bejaht, und was er verneint, steht insofern gleich, als für die Theologie beides gleicherweise verhängnißvoll werden müßte.

Der von Ritschl aufgestellte Begriff der Metaphysik, für welchen derselbe sich fälschlich auf Aristoteles beruft, zieht aber eine weitere Willkürlichkeit nach sich. Hat die Metaphysik nur formale Erkenntnißbedingungen zu ihrem Inhalt, so ist damit jede Lehre von Gott aus der Metaphysik, damit aber aus der Philosophie überhaupt ausgeschlossen. Das „theoretische oder philosophische Erkennen" ist demnach ausschließlich Welterkennen. Dieses aber vermag nach Ritschl kein oberstes Gesetz des Daseins zu finden und keine Weltanschauung als Ganzes zu produciren. Es ist nur die positive Ergänzung dieser Verneinung, wenn Ritschl lehrt, daß, wo die Philosophie den Anspruch erhebe, eine Weltanschauung als Ganzes zu produciren, dieser Anspruch aus einem Antrieb religiöser Art sich ableite.*)

Dabei ist ein empiristischer Begriff von Philosophie zu Grunde gelegt, der sich uns bereits bei Betrachtung der Lotze'schen Philosophie widerlegt hat. Für philosophische Erkenntniß ist es vielmehr eine Nothwendigkeit ihres eigenen Wesens, vom Einzelnen und Bedingten zum Unbedingten sich zu erheben. In diesem Sinne war philosophische Forschung von jeher gemeint. Ritschl setzt sich durch obige Behauptung in Widerspruch mit einer mehr als zweitausendjährigen Geschichte der Philosophie, indem seit Platon und Aristoteles und bis auf Kant die Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt in ihrer Ganzheit als eine nothwendige Aufgabe philosophischer Forschung betrachtet worden ist, und sofort nach Kant die großen Gegenstände von ihr wieder zurückerobert wurden, welche Kant auf immer ihr verschlossen zu haben meinte. Und selbst im Sinne Kant's ist die Idee Gottes eine nothwendige Idee der theoretischen Vernunft, wenn derselbe auch lehrt, daß sich deren Realität theoretisch nicht erweisen lasse. Kant findet, daß die menschliche Vernunft einen natürlichen Hang habe, die Grenze der Erfahrung zu überschreiten, daß transscendentale Ideen ihr ebenso natürlich seien, als dem Verstande die Kategorien.**) Die Meinung also, daß eine Vorstellung von Gott und die Vorstellung der

---

*) Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 194.

**) Kritik der reinen Vernunft. Anhang zur transscendentalen Dialektik. S. 670.

Welt als einem einheitlichen Ganzen der theoretischen Vernunft fremd sei und ausschließlich einen Erwerb des religiösen Erkennens ausdrücke, müßte selbst von Kantischem Standpunkte aus abgewiesen und für hyperkantische Uebertreibung erkannt werden. Auch nach Lotze, der sich in erkenntnißtheoretischer Hinsicht an Kant anlehnt, langt die theoretische Philosophie bei einem letzten Princip, dem einheitlichen Weltgrund, und insofern bei einer einheitlichen Weltanschauung an. Unter den Theologen aber, welche auf neukantischen Bahnen sich bewegen, hat auch Lipsius geltend gemacht, daß die Welterkenntniß von sich aus ein Interesse hat, zu einem unbedingt Letzten zu kommen, und der Versuch des menschlichen Geistes, einen Abschluß seiner Erkenntniß zu gewinnen, nicht schon aus einem praktischen Interesse sich ableitet.*)

Um seine Bestimmung des Verhältnisses von theoretischem und religiösem Erkennen festhalten zu können, war Ritschl veranlaßt, das Gebiet des theoretischen Wissens zu reduciren, indem er Erkenntnisse, welche nothwendig demselben angehören, von ihm ausschied und dem religiösen Erkennen überwies. Das theoretische Erkennen ist hienach ausschließlich Welterkennen und zwar immer nur Erkenntniß des Einzelnen, nicht der Welt als einer Einheit. Das Gebiet des theoretischen Erkennens ist damit verengt, das des religiösen Erkennens zwar nicht erweitert, aber vom theoretischen Erkennen um so schärfer abgetrennt und demselben entgegengesetzt. Und zwar liegt dieser Gegensatz nicht bloß darin, daß gewisse Erkenntnißobjekte, welche man sonst zugleich dem theoretischen Gebiete vindicirt hat, als ausschließlich dem religiösen Erkennen zugehörig nachgewiesen werden sollen; sondern der Gegensatz wird zugleich als ein qualitativer dargestellt. Er ist eine andere Art des Erkennens, die in dem einen, und die in dem anderen Falle geübt wird: das theoretische Erkennen ist ein Erkennen der Gesetze der Natur und des Geistes aus Beobachtung und Erfahrung; die religiösen Erkenntnisse dagegen sind Werthurtheile, d. h. Aussagen über das, was Werth für das sittliche Bewußtsein hat.

Es ist leicht einzusehen, wie plausibel diese Scheidung erscheinen muß. Sie empfiehlt sich durch einen großen Gewinn, den sie verheißt. Denn mit dieser Scheidung erscheint die religiöse Gewißheit gegen alle Einwendungen der Wissenschaft unabhängig gestellt und jedem Conflikt mit der wissenschaftlichen Forschung ein für alle Mal

*) Lipsius, Philosophie u. Religion. S. 109f.

entrückt. Weder bedarf hienach die religiöse Wahrheit einer Rechtfertigung vor dem theoretischen Wissen noch verträgt sie eine solche: alle Apologetik in diesem Sinne kann als verlorne Mühe beiseite geschoben werden.

Allein wir haben bereits erkannt, daß die Gründung der Religion auf das moralische Bewußtsein, welche Ritschl versucht, nicht zur Sicherstellung der Religion, sondern zur Verneinung derselben führt. Aber auch die von Ritschl vorgenommene Scheidung zwischen theoretischem und religiösem Erkennen, wonach das religiöse Erkennen kein theoretisches Wissen, sondern eine dem theoretischen Erkennen entgegengesetzte Thätigkeit ist, ist unhaltbar.

Was es mit der Entgegensetzung von theoretischem und religiösem Erkennen auf sich hat, hat die Kritik der Kantischen Philosophie gezeigt. In der Kantischen Philosophie hat die Abtrennung der religiösen Wahrheit von der theoretischen Wahrheit ihren genuinen und umfassenden, ihren dauernd giltigen, sozusagen monumentalen Ausdruck gefunden: in ihr hat der wissenschaftliche Verstand der Neuzeit ein für alle Mal erprobt, was diese Abtrennung sagen will, und was damit erreicht wird. Die Consequenz ist, wie wir gesehen haben, die Aufhebung der objektiven Wahrheit der religiösen Erkenntniß und ihre Umsetzung in subjektiven Bewußtseinsinhalt. Diese Folgerung hat sich in dem Neukantianismus Lange's und Vaihinger's geschichtlich vollzogen, indem derselbe die religiöse Wahrheit in das Gebiet der Dichtung, der freischaffenden Phantasie erhoben hat. Es hat sich gezeigt, daß in der Kantischen Entgegensetzung von theoretischer und religiöser Wahrheit ein Widerspruch angelegt ist, der nothwendig zu dieser Lösung drängt.

Die Ritschl'sche Theologie wandelt denselben Weg noch einmal und verfällt unrettbar der gleichen Consequenz.[28]

In einer Hinsicht aber unterscheidet sich Ritschl dabei doch wieder von Kant. Er hat zu den Widersprüchen, mit welcher diese unmögliche Entgegensetzung im Allgemeinen geschlagen ist, noch einen neuen Widerspruch hinzugefügt, indem er den aufgestellten Gegensatz in einer Weise zu überbrücken versucht hat, durch welche er abermals in Conflikt mit den eigenen Voraussetzungen geräth.

Die Ueberbrückung liegt darin, „daß das theoretische Erkennen neben der Realität der Natur die Realität des Geisteslebens als gegeben“ anerkannt und dann aus der Realität des Geisteslebens ein Beweis nicht bloß für das Dasein Gottes überhaupt, sondern für die

Wahrheit der christlichen Gottesidee geführt wird, welcher auch für das theoretische Denken seine Giltigkeit hat.*)

Kant hat, nachdem er die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes zerstört hatte, einen moralischen Beweis hiefür erbracht. Aber dieser moralische Beweis hat keine theoretische Giltigkeit und soll sie nicht haben. Derselbe erhärtet nur, daß die Annahme des Daseins Gottes zu subjektiv-praktischem Gebrauche nothwendig sei. Die Gottesidee bleibt hienach Sache des praktischen Glaubens. Dagegen „die Nachweisung der Wirklichkeit Gottes im Unterschied von der Nothwendigkeit, ihn zur Erklärung gewisser Verhältnisse des Menschen zur Welt zu denken, und zwar der Wirklichkeit Gottes als Objekts des theoretischen Erkennens" hat Kant nicht erreicht und gar nicht erreichen wollen.**) Ritschl aber hat einen theoretisch giltigen Beweis nöthig. Denn wie soll es eine Theologie, eine Wissenschaft von Gott und vom Christenthum, also eine Theorie des Christenthums geben, wenn die religiöse Ueberzeugung gänzlich außerhalb des Bereichs des theoretischen Denkens liegt? Wie geht nun Ritschl es an, um zu dem gesuchten Beweis zu gelangen? Wir sind damit an der entscheidenden Stelle angekommen, an welcher die Grundlegung der ganzen Theologie Ritschl's, sofern dieselbe eine Theorie religiöser Ueberzeugungen ist, zu suchen sein muß. Inwiefern ist eine wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Religion möglich? Mit dieser Frage ist Ritschl darauf angewiesen, die beiden Gebiete, welche er getrennt hat, doch wieder zu verknüpfen. Ist ihm dies gelungen? Wenn nicht, dann ist gemäß der vorausgesetzten Trennung alle Theologie eine Unmöglichkeit.

Kant hat den Willen nicht als Realität für das theoretische Erkennen gelten lassen. Aber, sagt Ritschl, das theoretische Erkennen muß „neben der Realität der Natur die Realität des Geisteslebens als gegeben und die gleiche Verbindlichkeit der eigenthümlichen Gesetze des einen und des anderen Gebietes" anerkennen.***) Also das theoretische Denken soll das Geistesleben als eine gegebene Realität hinnehmen! Wenn das nur auch so leicht thunlich wäre, als Ritschl sich das vorstellt! Der Eckstein der Kantischen Vernunftkritik ist, daß auch der Geist, die Seele sich selbst nur Erscheinung ist. Wir erkennen nach derselben auch uns selbst nicht, wie wir an sich sind, sondern nur,

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 207 ff.

**) A. a. O. S. 206 f.

***) A. a. O. III. B. S. 207.

wie wir uns erscheinen.*) Wer mit Kant unser Erkennen auf die Erscheinung beschränkt, für den bleibt auch der Geist, sofern er Objekt unsres Erkennens wird, unweigerlich Erscheinung. Erscheinung ist aber, wie wir gesehen haben, nicht nur nach Kant, sondern auch nach Ritschl subjektive Erscheinung, also etwas, was nicht in objektiver Realität, sondern nur in der Vorstellung vorhanden ist. Bei Ritschl kommt überdies hinzu, daß er das Ding an sich für bloße Abstraktion erklärt. Sofern also der Geist als Ding an sich im Gegensatz zur Erscheinung in Betracht kommen sollte, wäre derselbe gleichfalls bloße Vorstellung. Weiter hat Ritschl das Ding, sofern es als Einheit einer Summe von Erscheinungen gedacht wird, für eine Einheit erklärt, welche durch unsre Vorstellung zu einer Vielheit gegebener Erscheinungen hinzugebracht wird. Also ist auch der Geist, sofern er die Einheit der Erscheinungen des geistigen oder seelischen Lebens ist, nicht objektiv reale, sondern vorgestellte Einheit.**)

Hiernach vermag das theoretische Denken nach den bei Ritschl vorliegenden Voraussetzungen die objektive Realität des Geistes nicht nur nicht zu erreichen, sondern muß dieselben positiv läugnen.

Damit hat zugleich der Beweis für das Dasein Gottes, welcher auf die Voraussetzung gebaut war, daß das Geistesleben auch für das theoretische Denken Realität habe, sein Fundament verloren. Aber auch wenn diese Voraussetzung feststünde, würde der auf dieselbe gebaute Beweis doch verfehlt sein.

Das allgemeine Gesetz des Geisteslebens, sagt Ritschl, ist dies, „daß das Geistesleben Endzweck ist, die Natur aber Mittel dazu". Entweder ist nun „die Werthschätzung seiner selbst, in welcher der Geist als die Macht über die Natur verfährt", eine falsche Einbildung, „oder der Geist verfährt so der Wahrheit gemäß, in Uebereinstimmung mit dem obersten Gesetz, welches auch für die Natur gilt. Dann kann der Grund davon nur in einem göttlichen Willen erkannt werden, der die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schafft." Dieser Beweis gründet sich „auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens", „welche außerhalb der religiösen Weltanschauung liegen und entweder überhaupt keine Erklärung finden oder durch die wissenschaftliche Hypothese der Gottesidee".***)

*) Alb. Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. 2. Buch. S. 60. cf. ersten Abschnitt gegenwärtiger Abhandlung. Zweite Hälfte. Cap. 2.

**) cf. S. 190 f. gegenwärtiger Abhandlung.

***) Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 208 f.

Daß dies Schlußverfahren nichts Zwingendes hat, liegt auf der Hand. Wenn es eine sittliche Forderung ist, daß die Natur Mittel für den Geist als ihren Endzweck sei, so heißt das noch nicht, daß dies durch die Werthschätzung, die der Geist an sich selbst übt, geforderte Verhältniß des Geistes zur Natur eine thatsächliche Realität sei, welche auch das theoretische Denken als gegeben hinnehmen müßte. Die Annahme dieses Verhältnisses drückt ein Werthurtheil des Geistes über sich selbst aus; dies Verhältniß ist aber nicht gegebene Wirklichkeit, also nicht eine schon vorhandene Realität für das theoretische Denken; folglich läßt sich darauf kein theoretisch giltiger Schluß bauen. Auf ein theoretisch nicht feststehendes Verhältniß wird eine „wissenschaftliche Hypothese" gegründet, nämlich die „Hypothese der Gottesidee". Somit schwebt diese Hypothese in der Luft. Wenn aber eine Determination der Natur auf den Geist als ihren Endzweck anzunehmen ist, so könnte dieselbe auch durch einen pantheistischen Determinusmus ihre Erklärung finden; wir würden uns damit noch nicht über den Gedanken eines immanenten Weltgrundes hinausgeführt sehen. Allein wozu überhaupt eine Erklärung suchen? Selbst wenn die Abzielung der Natur auf den Geist als ihren Zweck als thatsächliche Wirklichkeit gegeben wäre, was sollte uns nöthigen, zu einer Erklärung derselben fortzugehen? „Die Metaphysik hat die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was eben nicht gegeben ist." So schreibt Ritschl selbst mit Zustimmung zu Lotze uns vor.*) Also hat ein theoretischer Beweis für die Realität der Gottesidee, sofern durch denselben eine gegebene Wirklichkeit ihre Ableitung aus dem nicht Gegebenen finden soll, im voraus keine Berechtigung, und der Versuch eines solchen kann nach Ritschl's eigenen Erklärungen nur als „falsche Metaphysik" betrachtet werden.

Ueberdies aber hat Ritschl selbst den Sinn interpretirt, in welchem der von ihm aufgestellte Beweis für die Realität der Gottesidee gemeint ist. Es ist durch denselben „nur nachgewiesen worden, daß wenn das theoretische Erkennen die Aufgabe lösen soll, das Weltganze zu begreifen, es in die Nothwendigkeit gesetzt ist, die christliche Ansicht von Gott, Welt und Bestimmung des Menschen anzunehmen". Dieser Fall „schließt die Anerkennung der Wirklichkeit Gottes als theoretische Erkenntniß in sich, während in dem umgekehrten Falle der Ablehnung

*) Theologie und Metaphysik. S. 37.

dieses Grundes der Weltordnung ein Verzicht des theoretischen Erkennens auf den Abschluß der Weltanschauung vorliegt."*)

Aber Ritschl hat doch dem Verhältniß des religiösen zum theoretischen Erkennen einen besonderen Abschnitt seines Hauptwerkes gewidmet, in welchem gelehrt war, daß, wenn das theoretische Denken zu einem Abschluß seiner selbst und zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen sucht, dies Streben nicht im Wesen des theoretischen Denkens begründet sei, sondern auf einem Antrieb religiöser Art beruhe, und das theoretische Denken damit aus seiner Methode, nämlich der Beobachtung und Verknüpfung der Beobachtung durch erkannte Gesetze, heraustrete.**) Dort war als eine Verirrung des theoretischen Erkennens und als eine Vermischung desselben mit dem religiösen Erkennen dargestellt, was jetzt für eine nothwendige Aufgabe des theoretischen Erkennens gelten soll. Dort war der Anspruch der Philosophie, eine einheitliche Weltanschauung zu produciren, ein Hinübergreifen in ein ihr fremdes Gebiet, welches Hinübergreifen zur Collision zwischen Philosophie und Religion führen muß; jetzt dagegen ist der Anspruch des theoretischen Erkennens, „das Weltproblem zu lösen" und „das Weltganze zu begreifen", ein berechtigter und nothwendiger, im Wesen des theoretischen Denkens selbst begründeter, so zwar, daß auf diesen nothwendigen Anspruch des theoretischen Denkens ein theoretischer Beweis für die Realität der Gottesidee gegründet wird, indem gefolgert wird: weil das theoretische Denken die Aufgabe erfüllen muß, das Weltproblem zu lösen, und ihm dies nur möglich ist, wenn es die Realität der Gottesidee voraussetzt, darum ist es eine Nothwendigkeit des theoretischen Denkens, das Dasein Gottes anzuerkennen. Dieser Schluß ist obendrein eine bloße Tautologie; denn im Begründungssatz ist das schon mitgesagt, was daraus gefolgert werden soll. In der Kritik, welcher Ritschl die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes unterstellt, findet Ritschl, daß dieselben schon voraussetzen, was sie beweisen wollen. Wir lassen hier unerörtert, inwieweit seine Kritik zutrifft. Dagegen ist klar, daß der Beweis für die Realität der Gottesidee, welchen er seinerseits den herkömmlichen Beweisen entgegensetzt, gerade den Fehler begeht, an welchem nach Ritschl's Annahme die letzteren scheitern.

Der versuchte Beweis ist nicht erbracht. Und wenn Ritschl im

---

*) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. B. S. 210.
**) Ebenda § 28. S. 193f.

Zusammenhang seines Beweisverfahrens die früher streng auseinandergehaltenen Gebiete des theoretischen und des religiösen Erkennens als ein einheitliches Gebiet behandelt und Kant darüber tadelt, daß er die praktische Vernunft der theoretischen entgegengesetzt habe, während doch „die praktische Vernunft ein Zweig des theoretischen Erkennens“ ist*), so setzt er sich damit in handgreiflichen Widerspruch mit der von ihm proklamirten Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen Erkennen. „Religion und theoretisches Erkennen sind entgegengesetzte Geistesthätigkeiten“, so hat Ritschl in der ersten Auflage seines Hauptwerkes erklärt**); in der zweiten Auflage ist dieser Ausdruck weggefallen, die Sache selbst ist geblieben. Denn auch hier wird die Eigenthümlichkeit des religiösen Erkennens im Gegensatz zu dem theoretischen darein gesetzt, daß dasselbe in Werthurtheilen verläuft. Der ganze Charakter der Ritschl'schen Theologie müßte ein anderer werden, wenn dieser Gegensatz für dieselbe als ein aufgehobener, nicht mehr vorhandener gelten sollte. Was sollte es beispielsweise unter Voraussetzung der Aufhebung dieses Gegensatzes noch für einen Sinn haben, daß das Prädikat der Gottheit, das Christus beigelegt wird, ausschließlich als ein Werthurtheil und nicht als theoretische Erkenntniß anzusehen sei? Ist „die praktische Vernunft ein Zweig des theoretischen Erkennens“, dann sind die religiösen Erkenntnisse theoretische Wahrheiten und z. B. das Prädikat der Gottheit, von Christus gebraucht, ist der Ausdruck einer theoretischen und metaphysischen Erkenntniß und nicht bloß eines Werthurtheils. Oder worin läge dann überhaupt noch der Gegensatz, um den es sich zwischen Ritschl und seinen Gegnern handelt? Was wäre das, wofür Ritschl seinen Gegnern gegenüber eintritt, und was den Charakter seiner Theologie bestimmt? Mit der Trennung des religiösen Erkennens vom Welterkennen, mit der Entgegensetzung der praktischen Vernunft gegen die theoretische steht und fällt die Ritschl'sche Theologie.

Aber Ritschl ist freilich genöthigt, diesen Gegensatz doch wieder abzuschwächen und zu verwischen. Denn würde er theoretisches und religiöses Erkennen nicht doch wieder zu einer Einheit verknüpfen, so wäre für ihn alle Theologie eine Unmöglichkeit. Rückhaltlos hat das Ritschl in der ersten Auflage seines Hauptwerkes ausgesprochen. Die Verzichtleistung auf den systematischen Abschluß des theoretischen Er-

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 207.
**) 1. Aufl. III. B. S. 170.

kennens würde zwar „die praktische Giltigkeit der religiösen Weltanschauung für den Geist zugestehen; hingegen würde jede wissenschaftliche Erkenntniß der Religion, also die Theologie, dadurch unmöglich gemacht werden".*) Selbstverständlich! Wenn beide Gebiete schlechthin von einander getrennt sind, dann kann es eine Theorie der Religion, eine Wissenschaft des Christenthums nicht geben.

Also muß Ritschl beide Gebiete doch wieder verbinden. Aber dadurch geräth er in Widerspruch mit sich selbst. Denn zuerst hat er beide noch schroffer und radikaler als Kant von einander getrennt, indem er dem theoretischen Denken das Streben nach einem Abschluß und nach einer einheitlichen Weltanschauung abgesprochen hat und, wo ein solches Streben im Bereich des theoretischen Denkens hervortritt, dasselbe auf einen religiösen Antrieb zurückgeführt wissen wollte. Nachher aber muß Kant sich darüber tadeln lassen, daß er überhaupt die praktische Vernunft der theoretischen entgegengesetzt und die praktische Vernunft nicht vielmehr als einen Zweig der theoretischen behandelt habe. Ritschl hat also in Bezug auf das Verhältniß des religiösen Erkennens zum Welterkennen ebensowenig eine in sich zusammenstimmende Ansicht aufgestellt, wie in Bezug auf erkenntnißtheoretische Fragen. Daß wir nur die Erscheinung erkennen und die Erscheinung unsrer Vorstellung angehört, aber dieselbe doch auch etwas außer unsrer Vorstellung sei, und daß die religiösen Erkenntnisse Werthurtheile und keine theoretischen Erkenntnisse, aber daß dieselben doch theoretische Erkenntnisse seien, das sind Ansichten, welche allerdings von den Wegen Kant's sich erheblich entfernen. Aber es ist nicht ein verbesserter Kantianismus, der in ihnen sich darstellt, sondern ein unklarer Halbkantianismus, welcher die zu Grunde gelegten Principien nicht in ihrer Eigenthümlichkeit beläßt und nicht consequent ausdenkt, sondern sie abschwächt und umbiegt, womit dann ein annehmbarrs Ergebniß erreicht zu werden scheint.

Aber dieses Ergebniß hält nicht Stand. Die Ueberbrückung des religiösen und des theoretischen Erkennens soll dadurch hergestellt sein, daß die Realität des Geisteslebens für das theoretische Denken als gegeben anerkannt und auf diese Anerkennung ein theoretisch giltiger Beweis für die Realität der Gottesidee gebaut wird. Wir haben uns überzeugt, daß dieses Unternehmen nicht gelungen ist. Allein diese Ueberbrückung ist die conditio, sine qua non der Ritschl'schen Theo-

*) 1. Aufl. III. B. S. 191.

logie, die Voraussetzung, ohne welche es für Ritschl eine Theologie als Wissenschaft der Weltanschauung des Christenthums nicht geben könnte. Auf dieser künstlichen Brücke war die ganze Ritschl'sche Theologie aufgerichtet. Was wird aus der letzteren, wenn diese Brücke zusammenbricht? Dann ist mit der tragenden Brücke die Ritschl'sche Theologie selbst in eine Versenkung verschwunden, die in's Grundlose sich verliert.

Also bleibt die unausgeglichene Kluft zwischen theoretischem und religiösem Erkennen bestehen. Es bleibt der gähnende Hiatus. Hat man Religion und theoretisches Erkennen einmal in diesen exklusiven Gegensatz gebracht, in welchen Ritschl sie gestellt hat, dann ist es verlorne Mühe, das eine Gebiet doch wieder in das andere continuiren lassen zu wollen. Eine Continuität könnte doch nur durch das bedingt sein, was beiden gemeinsam ist. Insoweit aber beide etwas Gemeinsames an sich haben, würden sie nicht entgegengesetzte, sondern gleichartige Geistesthätigkeiten sein: insoweit wäre damit der angenommene Gegensatz wieder verschwunden. Will man aber die abstrakte Trennung beider, die Ritschl gefordert hat, festhalten, dann muß man läugnen, daß der religiöse Glaube eine Theorie, ein objektives Wissen in sich begreife. Aber damit verkennt man ein wesentliches Moment, das der religiöse Glaube als solcher an sich hat. Zweifellos hat Hegel das Verhältniß von Religion und Philosophie nicht richtig gefaßt; die Consequenz dessen, was er darüber lehrt, wäre die Auflösung der Religion in Philosophie. Aber er war doch im Recht, wenn er im Gegensatz zu Kant's einseitiger Betonung der Moral wieder ein positives Verhältniß gerade zu dem theoretischen Element der Religion herzustellen suchte. Der christliche Glaube hat ein theoretisches Element, die notitia, an sich, ohne welches er selbst nicht wäre. Denn er schließt das Wissen und die Ueberzeugung in sich, daß das, woran er glaubt, in objektiver Realität vorhanden ist. Diese Ueberzeugung ist noch nicht der christliche Glaube selbst; letzterer besteht vielmehr in der vertrauensvollen Hingabe an das, was das Objekt des Glaubens bildet. Non Deum credere, religio est (Jak. 2, 19), sed in Deum credere. Aber allem Glauben an Gott liegt ein Wissen von Gott zu Grunde, und mit der Gewißheit der objektiven Realität dessen, worauf der Glaube gerichtet ist, würde der Glaube selbst verschwunden sein. Denn als bloßer subjektiver Gemüthszustand ohne Beziehung auf ein objektives Sein wäre er bloße Illusion, nnd sofern er sich als solche erkannt hätte, wäre er nicht einmal mehr als Illusion vorhanden. Wenn also

die Religion dem theoretischen Erkennen, somit dem Erkennen objektiv gegebener Realität entgegengesetzt wird, so führt diese einseitige Exklusion zur Aufhebung des religiösen Glaubens selbst, indem derselbe damit seiner objektiven Wahrheit beraubt wird. Man nennt diese Scheidung jetzt ethische Auffassung der Religion und Loslösung der Religion von der Kosmologie. Es ist leicht einzusehen, was es damit auf sich hat; diese Scheidung ist die Loslösung der Religion von dem, was objektiv existirt, also die Umsetzung der religiösen Wahrheit in eine bloß subjektive Wahrheit, welche Umsetzung das Wesen der Religion selbst negirt.

Zu dem gleichen negativen Resultate gelangen wir, wenn wir darauf achten, wie Ritschl das Wesen des religiösen Erkennens auffaßt. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit des religiösen Erkennens setzt Ritschl darein, daß dasselbe in Werthurtheilen verläuft. „Alle Erkenntnisse religiöser Art sind direkte Werthurtheile." *)

Wie sollen wir uns nun das vorstellen? Wenn das religiöse Erkennen in Werthurtheilen verläuft, wofür sollen wir dann dasjenige halten, wovon geurtheilt wird, daß es Werth für das religiöse Bewußtsein habe? Nur zweierlei ist in diesem Betracht möglich. Entweder ist die Aussage derjenigen Thatsache oder Leistung, von welcher geurtheilt wird, daß ihr religiöser Werth zukomme, selbst schon ein religiöses Urtheil, oder sie ist das nicht. Setzen wir den ersteren Fall. Nehmen wir also an, dasjenige, worauf das religiöse Werthurtheil sich bezieht, drücke selbst bereits einen religiösen Werth aus: dann verläuft alles religiöse Erkennen so, daß lediglich Werth von Werth prädicirt wird, also ein Werth ausgesprochen wird, welcher als solcher schon durch ein vorangegangenes Urtheil festgestellt war, somit ein schon gegebener Werth näher bestimmt wird. Fragen wir dann aber, welches das Subjekt sei, von welchem diese Folge von Werthurtheilen gelte, so ist ein Subjekt derselben nirgend anzutreffen; denn soweit wir den ganzen Weg, den der Progreß von Werthurtheil zu Werthurtheil beschreibt, zurückverfolgen, nirgend stoßen wir auf etwas Anderes, als was selbst schon Inhalt eines Werthurtheils, also bereits selbst ein religiöser Werth ist, und es kann dann immer nur in näherer Bestimmung die Ausführung wiederholt werden, daß etwas, was als religiöser Werth bereits ausgesprochen war, religiösen Werth habe. Dagegen ein erstes Subjekt, an welchem alle diese Werthurtheile als dessen Prädikate hafteten, könnte

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 198. 369. 191.

es nicht geben. Der Inhalt alles religiösen Erkennens wäre dann Werth und wieder Werth, aber ohne ein Werthvolles, ohne ein Etwas, dem Werth zukommt. Damit würde aber der ganze Progressus von Werthurtheilen, in welchem das religiöse Erkennen verläuft, lediglich in der Luft schweben. Es wäre uns damit zugemuthet, uns Prädikate zu denken, die ihr eigenes Subjekt sind.

Setzen wir also den anderen Fall. Nehmen wir umgekehrt an, daß dasjenige, wovon das religiöse Werthurtheil prädicirt wird, nicht selbst schon Inhalt einer religiösen Erkenntniß, eines religiösen Werthurtheils sei, also keinen religiösen Werth habe. Dann vollzieht sich das religiöse Erkennen so, daß von demjenigen ein religiöser Werth ausgesagt wird, was keinen religiösen Werth hat.

Im ersteren Fall ist alles religiöse Erkennen gegenstandlos, im zweiten ein Widerspruch in sich selbst. Wenn wir also vom religiösen Erkennen nichts weiter zu sagen wissen, als daß es in Werthurtheilen verläuft, dann gibt es überhaupt kein religiöses Erkennen.

Aber was soll das auch heißen, daß alle religiöse Erkenntniß in Werthurtheilen bestehe? Welches ist der Inhalt dieser Aussage? Was ist das, was damit von der Natur des religiösen Erkennens behauptet wird? Wenn damit nichts weiter gesagt sein sollte, als daß eine Erkenntniß, welche keinen Werth für unser Heilsleben hat, nicht als religiöse Erkenntniß gelten kann, somit manches, was für eine scholastische Art der Theologie wichtig und bedeutungsvoll erschien, als in religiöser Hinsicht werthlos aus der Theologie ausgeschieden werden und die ganze Darstellung der christlichen Glaubenslehre von dem genannten Gesichtspunkte aus positiv, wie negativ bestimmt sein muß, so würde von Vertretern der kirchlichen Theologie dagegen schwerlich eine Einsprache zu erwarten sein; nur wäre beizufügen, daß damit ein Kanon aufgestellt wird, der, wenn er in einseitiger Weise zur Anwendung kommt, auch zu ganz unberechtigten Eliminationen führen kann. Aber nicht dies steht in Rede zwischen Ritschl und seinen Gegnern. Die christliche Glaubenslehre hat zum Inhalt, was für unser Heil Werth und Bedeutung hat: wenn sich Ritschl hiefür auf Luther beruft, so ist er damit im Recht. Nicht darin wird ihm widersprochen. Aber was Ritschl von der Natur der religiösen Erkenntniß lehrt, reicht viel weiter. Es hat eine Tragweite, welche in die vitalsten Interessen der Theologie und des christlichen Glaubens selbst eingreift. An einem Beispiel läßt sich das deutlich machen. Wenn Christus das Prädikat der Gottheit zuerkannt wird, so ist dies nach Ritschl ein Werthurtheil.

Was will das sagen? Ist hienach Christus an sich selbst und objektiv betrachtet Gott? Dies verneint Ritschl; vielmehr soll das Prädikat der Gottheit nur den Werth ausdrücken, den die menschliche Leistung Christi für das gläubige Bewußtsein hat. Hat er also in dieser menschlichen Leistung sich als Gott erwiesen? Verhielte es sich so, dann müßte er doch zuvor schon Gott gewesen sein, was nach Ritschl zu läugnen ist. Hat er also umgekehrt durch seine menschliche Leistung göttliche Würde sich erworben? Ist er in Folge derselben zu gottgleichem Sein erhoben worden? Aber wir haben oben gesehen, daß Ritschl eine postexistente Gottheit Christi, eine Erhöhung desselben zur Rechten Gottes ebenso, wie ein vorzeitliches Gottsein Christi in Abrede stellt.*) Wenn also Christus das Attribut der Gottheit zuzuerkennen ist, so kommt ihm dasselbe lediglich in der Werthschätzung der Gemeinde zu. Es ist das nicht ein Attribut, von dem sich sagen ließe, daß es objektiv Christus inhärire; dasselbe drückt nicht etwas aus, was objektiv und unabhängig von unsrem Bewußtsein existirte. Die Gottheit Christi ist nirgend vorhanden außer in uns selbst, sie hat keinen anderen Ort ihres Daseins als das religiöse Bewußtsein der gläubigen Gemeinde, keine andere Existenz, als die durch letzteres ihr ertheilt wird. Welchen Werth aber hat dann dies Bewußtsein selbst, wenn es Bewußtsein von etwas ist, was objektiv betrachtet nicht existirt?

Hieran muß es deutlich werden, was ein religiöses Werthurtheil im Gegensatz zu einer theoretischen Erkenntniß ist, welche nach Ritschl auf das durch Beobachtung objektiv Gegebene sich bezieht. Der Werth, den das religiöse Werthurtheil ausdrückt, hat nirgend eine Stelle, als in dem religiösen Bewußtsein, dessen Ausdruck das Werthurtheil ist. Das religiöse Werthurtheil setzt allerdings etwas Reales voraus, auf welches es sich bezieht; aber es ist nicht Bezeichnung dieser objektiven Realität, sondern lediglich einer Wirkung, die von derselben auf unser Bewußtsein ausgeht, einer Empfindung, welche durch dieselbe in uns erweckt wird. Anders ist es nicht denkbar, wenn das Werthurtheil und somit auch das religiöse Werthurtheil, wie Ritschl lehrt, Ausdruck eines Gefühls der Lust oder Unlust ist.**) Die Empfindung, deren Ausdruck ein Werthurtheil ist, kann selbstverständlich nur uns selbst angehören. Aber diese Empfindung ist nicht etwa die adäquate Abspiegelung derjenigen Realität, welche zur Erklärung derselben voraus-

*) Cap. 3 A dieses Abschnittes.

**) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 190.

gesetzt werden muß. „Die Empfindung" ist „dem sie erregenden Reiz nicht gleich." *) Wenn wir also unsre Empfindung aussprechen, so ist damit noch nichts über die Beschaffenheit des realen Objekts gesagt, durch welches unsre Empfindung erregt wird. Wir haben damit noch in keiner Weise unsre eigene Subjektivität überschritten. Wollte man sich auf die innere Erfahrung berufen, so wäre damit nichts geändert. Denn der Stoff der inneren Erfahrung wäre doch wieder unsre Empfindung. Sind also die religiösen Werthurtheile Ausdruck eines Gefühls der Lust oder Unlust, so sind dieselben nicht geeignet, den Stoff oder die Grundlage zur Aufstellung objektiver Lehrsätze zu bilden. Was die religiösen Werthurtheile aussprechen, ist etwas, was außer unsrer Empfindung nirgend existirt. Alle religiöse Erkenntniß, sofern sie in Werthurtheilen verläuft, hat kein anderes Objekt, über das es etwas auszusagen vermöchte, als die eigenen Bestimmungen, Empfindungen, Erregungen des religiösen Bewußtseins selbst. Außerhalb unsrer religiösen Erkenntniß aber steht unerreichbar für uns ein Mysterium, eine objektive Realität, auf welche unsre religiöse Empfindung sich bezieht, welche aber immer unverstanden, unbegriffen, unfaßlich bleiben muß und niemals weder in unsrer Empfindung, noch in unsrer Erkenntniß uns gegeben sein kann. Alle Bestimmungen, die wir derselben zu ertheilen suchen, bleiben derselben immer äußerlich, sind nicht objektive Bestimmungen der Sache selbst, sondern fallen lediglich in das religiöse Subjekt. Alle religiösen Lehren, insbesondere auch die kirchlichen Dogmen, sind nicht als objektive Lehrsätze zu betrachten, sondern als Reflexe des religiösen Bewußtseins, welches letztere auf eine Realität sich bezieht, die zwar objektiv existirt, aber für uns unfaßlich bleibt.

Wir können in diesem Betracht uns auf Lotze beziehen. Lotze denkt folgerichtig genug, um über das, was für die Natur des religiösen Erkennens sich ergibt, wenn dasselbe in Werthurtheilen verläuft, sich keiner Täuschung zu überlassen. Die religiösen Erkenntnisse gelten auch ihm für Werthurtheile, so insbesondere die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes. Er findet, daß nichts der Ueberzeugung entgegenstehe, daß Gott in einzelnen Augenblicken und in einzelnen Personen der Menschheit näher gestanden habe und in eminenterer Weise sich ihnen offenbart habe, als in anderen; auch hält er es für berechtigt, das Verhältniß, in welchem der Stifter unsrer Religion zu

*) Rechtfert. u. Versöhnung. III. B S. 22.

Gott gestanden habe, nicht bloß dem Grade nach, sondern auch seiner wesentlichen Art nach als durchaus einzig zu betrachten. Allein niemand, meint Lotze, kann für das, was diesen Intentionen entsprechen würde, einen adäquaten Ausdruck finden. „Da Christus im eigentlichen Sinne nun doch einmal Gottes Sohn nicht sein kann, der wahre Sinn aber dieses bildlichen Ausdrucks gar keine authentische Interpretation zuläßt, so ist dieser ganze Satz gar nicht geeignet, ein theoretisches Dogma zu bilden, und wer ihn bejaht, drückt in der That bloß seine Ueberzeugung des einzigen Werthes aus, den Christus für ihn und sein Verhältniß zu Gott für die Menschheit habe, ohne jedoch beides definiren zu können." *) „Wer die Lehre und die Lebensgeschichte Christi unbefangen auf sein Gemüth wirken läßt, ohne diesen Eindruck zu analysiren, kann überzeugt sein, daß hier zum Heile der Menschheit eine unendlich werthvolle und einzige That geschehen ist. Aber die Versuche, Inhalt und Werth dieser That theoretisch festzusetzen, führen sämmtlich nicht zum Ziele." **) Nach Lotze's Ansicht ist also das religiöse Werthurtheil nicht objektive Bezeichnung des Gegenstandes, auf welchen dasselbe sich bezieht. Letzterer bleibt vielmehr ein Mysterium. Man kann dasselbe wohl fühlen und ahnen, man kann es auch in Bildern darzustellen suchen, aber man kann es nicht auf einen adäquaten und theoretisch giltigen Ausdruck bringen. Demgemäß fordert Lotze die „Anerkennung göttlicher Geheimnisse", aber verlangt zugleich, daß dieselben „der Interpretation jedes einzelnen gläubigen Gemüths überlassen bleiben".***) Die kirchlichen Dogmen können ihrem Wortlaute nach „gar nicht Gegenstände eines Bekenntnisses oder Nichtbekenntnisses sein. Sie bedürfen, damit diese Frage aufgeworfen werden könne, allemal einer Interpretation des wirklichen Sinnes, den sie stets nur unvollkommen, bildlich und symbolisch, bezeichnen. Diese Interpretation aber wird nicht objektiv gegeben, sondern jeder Einzelne soll sie in der That durch eine eigene Thätigkeit seines Gemüthes finden".†)

Der gleichen Consequenz kann auch die Ritschl'sche Theologie sich nicht entziehen. Sind die religiösen Erkenntnisse Werthurtheile, dann sind sie nicht objektive Erkenntnisse und können nicht zum Inhalt objektiver Lehrsätze werden, sondern sind sinnbildlicher Ausdruck für das Unerkennbare und Unsagbare.

*) Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie. § 98.
**) A. a. O. § 99.
***) A. a. O. § 101.
†) Ebenda. § 95.

Gerade dies ist ein Punkt, in welchem die Ritschl'sche Theologie mit Anschauungen sich begegnet, welche zur Zeit in weiten, keineswegs irreligiösen Kreisen anzutreffen sind. Viele unsrer Zeitgenossen, während sie auf ihre individuelle Art religiös sein wollen, verhalten sich doch skeptisch gegenüber allen positiven Aufstellungen in religiösen Dingen: insbesondere der eigenthümliche Gehalt der christlichen Religion erscheint ihnen als ein Mysterium, zu dem das Gemüth seine Stellung sich wahrt, das man mit einer Empfindung heiliger Scheu als solches anerkennt, dem gegenüber aber alle Dogmen und alle theologische Forschungen als ohnmächtige Versuche erscheinen, das Unnennbare in feste Begriffe zu fassen. Man kann sich kaum wundern, wenn eine solche Stimmung des religiösen Gemüths uns zur Zeit häufig begegnet. Sie scheint die natürliche Folge und der Niederschlag einer lange fortgesetzten negativen Beschäftigung mit der Schrift- und Kirchenlehre zu sein. Man hat die Schrift- und Kirchenlehre so lange kritisch zerarbeitet, daß man sich zuletzt gestehen mußte, nicht mehr zu wissen, was der wahre und eigentliche Inhalt derselben sei, so wenig, als man anzugeben vermag, was die Kantischen „Dinge an sich“ sind.

Daß eine solche Auffassung und Gemüthsstimmung der Sache der Religion nicht förderlich sein kann, liegt auf der Hand. Denn wie soll dasjenige auf die Dauer eine lebendige Macht über das Gemüth oder vollends über das sittliche Wollen behaupten, wovon sich nicht sagen läßt, was es sei? Ja wie soll auch nur die Ueberzeugung von dessen Existenz auf die Länge sich festhalten lassen? Nur in dem inneren Ahnen und Fühlen des Gemüths könnte es eine Zeit lang ein dunkles Dasein fristen, isolirt gegen das übrige Sein und Leben der Menschheit und ohne Einfluß auf dasselbe, bis es auch noch aus dieser letzten Position verdrängt wäre. Denn das, wozu die Erkenntniß jedes Verhältniß verloren hat, wird bald auch dem Gefühle ferne gerückt und entschwunden sein.[29]

Im Namen der Religion und in der Meinung, der Religion damit einen Dienst zu thun und ihr Wesen gegen die Einwände des Verstandes sicher zu stellen, proklamirt man die Scheidung der religiösen Wahrheit von der Wissenschaft. In Wirklichkeit macht man damit die Religion zur Sache eines lichtscheuen Obskurantismus und verbündet sich dadurch mit den Bestrebungen der verderblichsten Aufklärung, welche auf nichts Anderes ausgehen, als den Menschen von Gott zu trennen, und gegen alles höhere Wissen, wie gegen jede lebendigere Religiosität sich gleich feindselig verhalten. Es ergibt sich damit

eine Art von Religion, die nicht mehr Bindung des Menschen an Gott ist, sondern die Lösung des Bandes, das den Menschen mit Gott verknüpft, also eine Religion, die das Widerspiel ihrer selbst bildet.

Von einer Weiterführung der Arbeit der theologischen Wissenschaft könnte dann keine Rede mehr sein. Denn wenn der Gegenstand des christlichen Glaubens ein schlechthin unerkennbares Mysterium ist, dann ist alle Theologie ein non-sens.

Gänzlich unhaltbar aber ist die Annahme einer doppelten Realität, in welcher Herrmann die Sicherstellung der Objekte des christlichen Glaubens sucht. Er will die religiöse Weltanschauung dem persönlichen Leben des Menschen zuweisen, welches, wie er sagt, „den Begriffen des reinen Erkennens verschlossen, über ihm eigenthümliche Vorstellungen zum Ausdruck seiner Realität verfügt".*) Wir haben vielmehr gesehen, daß das religiöse Erkennen, wenn es in Werthurtheilen sich vollzieht, wie auch Herrmann annimmt, keine Realität zum Objekt hat. Auch ist die aufgestellte Unterscheidung einer doppelten Realität ein Widerspruch in sich selbst. Was soll dasjenige sein, was dem Realen, dem Seienden entgegengesetzt und doch gleichfalls real ist? Das Reale hat nur einen Gegensatz, und der ist das Nicht-Reale. Das religiöse Erkennen von der Erkenntniß des Realen und Seienden abtrennen, das heißt die Realität der Objekte des religiösen Erkennens läugnen.[30]

Der Inhalt der religiösen Erkenntnisse, wenn dieselben in Werthurtheilen bestehen, ist nicht objektive Realität. Zwar ist durch dieselbe eine objektive Realität vorausgesetzt; aber diese ist niemals Gegenstand der Erkenntniß: sie bleibt ein unbekanntes X, das unbekannte Ding an sich aller religiösen Wahrheit.

Allein auch hiebei kann man nicht stehen bleiben. Ritschl hat das Ding an sich für eine bloße Abstraktion erklärt, also dessen reale Existenz geläugnet. Somit kann auch dem unerkannten Geheimniß, welches nach Auflösung der objektiven Wahrheit aller religiösen Erkenntniß noch stehen geblieben war, keine reale Existenz zuerkannt werden. Auch dieses Mysterium ist nicht etwas, was außerhalb des religiösen Bewußtseins besteht, sondern fällt in das religiöse Bewußtsein zurück als eine Beziehung des letzteren auf sich selbst.

Damit ist der letzte Schritt gethan, zu welchem die Trennung

*) W. Herrmann, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 100.

des religiösen Erkennens vom theoretischen Wissen drängt. Losgelöst vom theoretischen Wissen, endet alles religiöse Erkennen nicht im Ahnen des Unfaßlichen, sondern in dem Bewußtsein, daß alle Religion schlechthin gegenstandlos ist und zwischen Religion und religiösem Wahn kein Unterschied fixirt werden kann. Das sich Wissen der Religion aber ist dann die Einsicht, daß alle Religion gleich Illusion, und der einzige religiöse Fortschritt wäre dann die Purgirung des menschlichen Geistes von aller Religion.

Die Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen Erkennen führt hienach zu dem gleichen Ergebniß, wie die Beschränkung der Erkenntniß auf die Erscheinung, nämlich zum religiösen Nihilismus. Als die letzte Consequenz der Ritschl'schen Erkenntnißtheorie ergab sich die Auflösung der Objekte der Erkenntniß in wesenlosen Schein: indem diese Erkenntnißtheorie mit den aus ihr entwickelten beiden methodologischen Maximen, Beschränkung der Erkenntniß auf die Erscheinung und Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen Erkennen, auf die Theologie angewandt wird, so führt dieselbe folgerichtig zur Auflösung aller Theologie und Religion in Illusionen und Phantasmagorien.

Damit ist auf die oben erhobene Frage Antwort gegeben, ob die Art, in welcher durch die Ritschl'sche Erkenntnißtheorie das Christenthum zum Gegenstand der Erkenntniß gemacht wird, mit dem Wesen des Christenthums sich verträgt.

Somit ist es ein rein negatives Ergebniß, bei welchem die Kritik der Ritschl'schen Theologie anlangt. Man preist es als ein Verdienst Ritschl's, daß er das Doppeljoch, in welchem Theologie und Philosophie bisher gegangen sind, zerbrochen, die Theologie aus den Fesseln, in welchen sie durch ihre Verbindung mit der Philosophie festgehalten war, befreit und auf sich selbst gestellt habe. Aber der Effekt dieser Befreiungsthat ist, daß sich damit die Theologie nur noch schwerer in philosophische Voraussetzungen verstrickt sieht und zwar in solche, welche, wenn sie Wahrheit wären, nichts Geringeres bedeuten würden, als die Aufhebung aller Theologie und aller Religion zugleich. Die angebliche Trennung erweist sich als eine Umarmung von letaler Wirkung. Sind die erkenntnißtheoretischen Grundsätze, nach welchen Ritschl die Theologie neuzugestalten unternimmt, im Recht, dann ist es mit aller Theologie zu Ende.

Ueber den substanziellen Gehalt dieser Theologie werden wir nicht mehr zweifelhaft sein können. Unter der Versicherung, lediglich

eine veränderte Erkenntnißmethode anzuwenden, hat Ritschl die christliche Religion auf einige Grundwahrheiten reducirt, die sich von den allgemeinen religiösen Wahrheiten, welche den Lehrgehalt des Rationalismus bildeten, wenig unterscheiden. Trotz aller Ansätze, über den Rationalismus hinauszukommen, gelingt es Ritschl gleichwohl nicht, sich wahrhaft über denselben zu erheben. Thatsächlich ist seine Glaubenslehre ein Versuch, die antiquirten Lehren des Rationalismus in verjüngter Form zu repristiniren und denselben mittelst einer an Kant und Lotze sich anlehnenden Erkenntnißtheorie unter Hinzunahme Schleiermacher'scher Elemente eine neue Begründung zu geben. Insofern ist dieselbe keineswegs sui generis, sondern zählt mit anderen Formen des modernen Rationalismus, so entschieden dieselben auch von der Ritschl'schen Schule bekämpft werden, in eine Reihe — eine Restaurationstheologie des sogenannten Vernunftglaubens, die von anderen Versuchen derselben Gattung mehr formell und methodisch, als im Kern der Sache sich unterscheidet.[31] Aber dieser erneute Versuch, die christliche Religion auf das Niveau des Rationalismus herabzudrücken, geräth zum Gegentheil seiner selbst, nämlich zu einer erneuten Selbstzersetzung des Rationalismus, und zwar zu einer ungleich radikaleren, als die früher geschehen ist. Denn die zu Grunde gelegten erkenntnißtheoretischen Principien bedingen statt der intendirten Begründung vielmehr die Verneinung auch derjenigen religiösen Positionen, welche dem Rationalismus noch geblieben waren. Die hier angewandte Art, die religiösen Erkenntnißobjekte zu bestimmen, involvirt, sofern sie consequent ausgedacht wird, deren Auflösung und ihre Umsetzung in Bestimmtheiten des subjektiven Geistes. Würden die Grundsätze der Ritschl'schen Glaubenslehre zu allgemeiner Anerkennung gelangen, dann wären dieselben die Einleitung zur Auflösung aller Theologie als einer gegenstandlos gewordenen Wissenschaft. Daß aber die Ritschl'sche Theologie als eine bahnbrechende wissenschaftliche That gefeiert und als der Aufgang einer neuen Epoche begrüßt werden konnte, das ist ein trauriges Symptom des Niedergangs.

Die naturalistische Grundanschauung dieser Theologie ist schon in ihrer Lehre vom Ursprung und Wesen der Religion ausgesprochen. Ist der Mensch durch seine natürliche Entwickelung dazu gelangt, Religion zu haben, wie sollte nicht die ganze Religionsgeschichte der Menschheit, also auch die Entstehung des Christenthums, gleichfalls auf dem Wege natürlicher Entwickelung sich vollziehen? Ist die Religion ihrem Wesen nach Produkt des menschlichen Geistes, wie sollte es sich mit dem anders

verhalten, was man Offenbarungsreligion nennt? Wenn aber der Offenbarungscharakter der christlichen Religion nicht zu seinem Rechte kommt und derselbe gleichwohl behauptet und urgirt wird, so gewinnt diese Behauptung leicht einen vorwiegend negativen Inhalt, indem sie sagt, daß wir mit unsrer religiösen Erkenntniß auf die Erscheinung angewiesen sind und darüber hinaus von Gott nichts wissen und kein unmittelbares Verhältniß zu Gott haben können. Daß die christliche Religion auf Offenbarung beruht, wird zu einer anderen Formel für die Behauptung der Beschränkung unsrer religiösen Erkenntniß auf die Erscheinung, unter welchen Gesichtspunkt die transscendenten Faktoren der christlichen Religion theils zurückgedrängt, theils beseitigt werden. Wie würde die Ritschl'sche Glaubenslehre sich ausnehmen, wenn die wenigen Hauptgedanken derselben, losgelöst von kirchlichen Formen, aus sich selbst entwickelt und lediglich aus sich selbst, in der ihrem Wesen adäquaten Form, zur Darstellung gebracht würden? Eine naturalistische Grundanschauung hat sich hier in enge Beziehung zur Schrift- und Kirchenlehre einerseits und zu einer Neu-Kantischen Erkenntnißtheorie andrerseits gesetzt. Dies sind die Elemente, aus welchen die Ritschl'sche Theologie zusammengesetzt ist. Aber damit ist diese Theologie eine künstliche, widerspruchsvolle Synthese heterogener Bestandtheile, ein Niederschlag ganz verschiedener Geistesströmungen, aus disparaten Quellen zusammengeflossen, nur scheinbar zu einer Einheit verknüpft, in Wirklichkeit durch keine wahre innere Vermittlung zusammengehalten. Disparate Elemente sind hier zu einer Einheit componirt, welche objektiv nicht existirt, einer Einheit, die nirgends vorhanden ist außer in einer sonderbaren Selbsttäuschung des Autors, welche Selbsttäuschung zahlreiche Schüler in sich reproduciren. Das künstlich Gemachte dieses Standpunkts prägt schon in den verschlungenen Windungen des Stils, den häufigen Umbiegungen der eingeschlagenen Gedankenrichtung, der schillernden, schwankenden Weise der Darstellung sich aus, gleichwie auch in dem Ton der Polemik, der jeden Widerspruch im voraus gewaltsam niederzuschlagen sucht, ein Gefühl der Unsicherheit des eingenommenen Standpunktes sich zu verrathen scheint, welches auch unter wachsendem Erfolg und vielseitigem Consens dennoch verbleiben kann, ohne daß der Autor selbst sich dessen bewußt ist.

Was in der Ritschl'schen Theologie vorliegt, ist doch selbst wieder eine Synthese dessen, was Ritschl auf immer meinte getrennt zu haben, und Ritschl hat damit gerade die Frage aufgegeben, ob das, was er streng von einander geschieden haben will, nicht vielmehr durch eine

innere Nothwendigkeit zusammengehalten wird, kraft deren es nicht von einander loszukommen vermag. In der Ritschl'schen Theologie aber stellt eine Synthese sich dar, in welcher der klaffende Riß der fraglichen Gegensätze nicht geheilt und überwunden wird, sondern der Widerspruch derselben erst recht einen akuten, grellen und unleidlichen Charakter annimmt. Schwerlich wird die übertriebene Werthschätzung, welche diese Theologie zur Zeit erfährt, sich sehr lange zu behaupten vermögen. Weder kann philosophische Forschung mit der halben, unklaren, inkonsequenten Anwendung, welche hier von Neu-Kantischen erkenntnißtheoretischen Grundsätzen gemacht wird, sich einverstanden erklären, noch kann eine auf dem Kirchenglauben fußende Theologie finden, daß ihr eigenthümlicher Inhalt unter Anwendung der angenommenen erkenntnißtheoretischen Maximen gewahrt und gegen schwere Alterirung, ja vielmehr Auflösung gesichert bleibe. Es sind die eigenen inneren Widersprüche der Ritschl'schen Theologie, die damit zu Tage treten: an diesen ihren eigenen Widersprüchen trägt diese Theologie in sich selbst die Bedingungen ihres Zerfalls.

Die bedeutende geistige Kraft, von welcher Ritschl's theologische Arbeit getragen ist, darf nicht unterschätzt werden. Aber der Weg, den er eingeschlagen hat, ist ein unmöglicher. Möchte es Ritschl gelingen, die falschen Voraussetzungen seiner Glaubenslehre abzustoßen, zu wahrhaft positiven Aufstellungen fortzugehen und dieselben in einer einheitlichen, in sich zusammenstimmenden Weise zu gestalten!

Capitel 4. **Positive Folgerungen.**

Wir sind bei einem lediglich negativen Ergebnisse angelangt. Aber diese Negation schließt doch zugleich auch eine positive Erkenntniß in sich. Diese hätten wir jetzt zu entwickeln, wir hätten das positive Resultat dieser kritischen Abhandlung zu ziehen. Aeußere Gründe zwingen jedoch, zum Schlusse zu eilen, wir müssen uns daher in diesem Betracht auf kurze Andeutungen beschränken.

1. Metaphysik ist ein Wort, das keinen guten Klang mehr hat: die ganze herrschende Zeitströmung hat von Metaphysik sich abgewandt und folgt einer ganz anderen Richtung. Schon der Name Metaphysik hat einen Beigeschmack, der eine Empfindung der Aversion erweckt. Die kirchliche Theologie ist dem allgemeinen Zug der Zeit gefolgt. Man fordert Empirie, Geschichte, Thatsachen. Damit fühlt man festen Grund und Boden unter den Füßen: metaphysische For-

schungen dagegen werden als Forschungen von problematischem Werth beiseite geschoben, man hat für dieselben ein skeptisches Achselzucken, man will die Theologie damit unverworren halten. Eine geschichtliche Gestaltung der Theologie — diese allein gilt für eine solche, die dem Wesen der Theologie entspricht.

So stand man. Und nun erhebt sich der Ruf: Also hinweg mit der Metaphysik aus der Theologie! Aber gegen diesen Ruf ist man jetzt doch sehr empfindlich und perhorrescirt denselben. Man hat dazu das volle Recht. Denn so war es doch nicht gemeint. Man sieht, daß man gerade die geschichtlichen Positionen der kirchlichen Theologie selber verliert, wenn man die Metaphysik preisgibt. Was wird aus der Theologie, wenn man mit der Forderung der Beseitigung aller Metaphysik aus der Theologie vollen Ernst zu machen sucht?[32] Dann wird der Gottesbegriff auf den einen Inhalt reducirt, daß Gott der Wille ist, dasjenige hervorzubringen, was in der Welt wirklich ist; die religiöse Bedeutung Christi beschränkt sich auf das, was er nach seiner geschichtlich-menschlichen Lebenserscheinung ist; das ewige Leben aber als das Heilsgut des Reiches Gottes ist identisch mit der christlichen Freiheit oder der geistigen Herrschaft über die Welt, welche im Diesseits ausgeübt wird.*) Dann bleibt noch ein Empirismus der Theologie, der beflissen ist, mit aller Transscendenz gründlich aufzuräumen[33]: aber es ist ein Empirismus, welchem auch diejenigen religiösen Positionen, die er noch festhalten will, entschwinden und in subjektiven Vorstellungsinhalt sich umsetzen.

Das war die Stärke der erneuerten kirchlichen Theologie, daß sie auf fester historischer Grundlage sich aufbaute, auf der geschichtlichen Offenbarung und auf der christlichen Erfahrung. Sie stellte sich damit in Gegensatz zu aller Spekulation. Man fand, daß die Spekulation den eigenthümlichen Inhalt des christlichen Glaubens in Ideen umsetzt und verflüchtigt. Im Gegensatz hiezu ging die neuerstandene kirchliche Theologie den festen, sicheren Weg der Empirie. Und das war ein großer, nie wieder aufzugebender Gewinn.

Aber jetzt zeigt sich, daß der Empirismus, einseitig und exklusiv verfolgt, ebenso zur Auflösung der Theologie und des Christenthums führt, wie eine idealistische Spekulation. Ein einseitiger Empirismus gelangt schließlich zu dem gleichen Resultat, wie ein geschichtsloser Idealismus. Idealistische Spekulation und exklusiver Empirismus sind verschiedene Wege zu dem gleichen negativen Ziele.

*) Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. 2. A. § 45.

Diese geschichtliche Erfahrung wird für die kirchliche Theologie nicht verloren sein, und der Stachel, der ihr mit dem Ruf auf Entfernung aller Metaphysik aus der Theologie eingedrückt wird, wird schwerlich verfehlen, seine Wirkung zu thun.

Es liegt zu Tage, welche Aufgabe damit der kirchlichen Theologie gestellt ist.

Es wird sich kaum in Abrede stellen lassen, daß „die geschichtliche Richtung der neueren kirchlichen Theologie doch auch wieder mit einem Manko, mit einer gewissen Einseitigkeit behaftet war.[84] Diese Einseitigkeit ist in der Ritschl'schen Theologie zum konstitutiven Princip geworden, welches in seiner ganzen Exklusivität an der Theologie sich durchzuführen sucht. Indem dieselbe zum System entwickelt und mit einer relativen Folgerichtigkeit ausgestaltet wird, wird sie um so deutlicher als das, was sie ist, erkannt, und um so verständlicher ist die Nothwendigkeit, sich ihrer zu entledigen.

Also muß die Aufgabe sein, dies einseitige, inadäquate Moment zu überwinden und abzustreifen. Es gilt, die geschichtlichen Positionen, auf denen die kirchliche Theologie sich aufbaut, festzuhalten, aber auch die metaphysischen Elemente, welche die christliche Religion als solche in sich schließt, und welche die christliche Theologie nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, zu ihrem vollen Rechte kommen zu lassen, in ihrer wesentlichen Bedeutung für die christliche Theologie ihrer sich bewußt zu werden und dieselben in reicherem Maße auszubauen, wenn nicht Gefahr drohen soll, daß die geschichtlichen Positionen selbst, auf welchen man fußt, verkümmert und evakuirt werden.

Damit sieht sich die Theologie vor Fragen gestellt, die nicht mehr bloß geschichtlicher Natur sind. Zweifellos, das christliche Bewußtsein trägt in sich eine Selbstgewißheit, welche von aller metaphysischen Forschung und philosophischen Erkenntniß schlechthin unabhängig ist. Andere Erwägungen drängen sich auf, wenn die wissenschaftliche Selbstvermittlung des einfachen christlichen Glaubens in Rede steht. Ranke, der Historiker, hat auf die weltgeschichtliche Thatsache hingewiesen, daß mit dem Erlöschen des antik-philosophischen Studiums auch die großen christlichen Theologen, die Kirchenväter, aufgehört haben, und mit der griechischen Philosophie auch die Originalentwicklung der Theologie einen Stillstand erfahren hat.*) Die Anwendung liegt nahe. Welche Frucht die Abkehr von philosophischer Forschung zeitigt, das zeigt gerade

*) Weltgeschichte von Leopold von Ranke. Vierter Theil. Zweite Abtheilung. S. 21.

die überraschende Ausbreitung der Ritschl'schen Theologie. Es steht zu besorgen, daß in Bezug auf die Principien der Theologie ein Rückgang des wissenschaftlichen Denkens einreiße, welcher nicht verfehlen würde, auf alle Gebiete der Theologie nachtheilig zu influiren.

Soll die kirchliche Theologie ihre Aufgabe, die metaphysischen Momente des christlichen Glaubens, die Elemente einer christlichen Gnosis wieder mehr zu ihrem Rechte zu bringen, zu lösen vermögen, so wird sie gerade zu philosophischer Forschung wieder ein engeres Verhältniß finden müssen; sie wird über eine bloß geschichtliche Betrachtungsweise hinauswachsen und eine historisch-spekulative Auffassung des Christenthums zu gewinnen suchen müssen.

Es wird der Moment einer ernsten Krisis in der Geschichte der Theologie sein, der durch das Auftreten der Ritschl'schen Schule bezeichnet wird. Unter Anwendung der wissenschaftlichen Mittel, welche eine heidnische Philosophie darbot, ist in den Zeiten der alten Kirche eine christliche Theologie entstanden. Damit war ein Band geknüpft, das bis auf die Gegenwart vorgehalten hat. Jetzt regt sich das Bewußtsein einer Inkongruenz, mit welcher diese Verbindung behaftet ist, und nach dieser Seite hin haben die Erinnerungen der Ritschl'schen Theologie ein gewisses Recht. Ein radikaler Schnitt — dies scheint aber der Ritschl'schen Theologie der einzige Rath zu sein. Nicht dies kann der Weg der Lösung sein, davon haben wir uns sattsam überzeugt. Aber ebensowenig genügt es, auf geschichtliche Positionen sich zurückzuziehen, sondern nun fragt sich, was die kirchliche Theologie der Gegenwart der Anlehnung an Vorstellungen, deren Ursprung in das Heidenthum zurückreicht, ihrerseits Positives entgegenzusetzen hat. Damit ersteht der Theologie die Aufgabe, aus sich selbst, unter Vertiefung in ihren eigenen Inhalt, in den Inhalt der heiligen Schrift und des Kirchenglaubens, aus sich selbst, aber zugleich unter lebendiger Vermittlung mit der natürlichen Wahrheitserkenntniß, die nothwendigen metaphysischen Voraussetzungen der christlichen Religion in's Licht zu setzen und in einer adäquateren Weise zur Darstellung zu bringen. Dazu würde freilich noch etwas Anderes erfordert werden, als eine bloß propädeutische oder auch eine bloß negative Beschäftigung mit philosophischer Forschung.

2. Damit hängt ein Anderes zusammen. Soll die Metaphysik in der Theologie wieder mehr zu ihrem Rechte kommen, so bedarf es eines bewußten Bruches mit den Irrthümern der Kantischen Erkenntnißtheorie.

Man hat manchmal gemeint, die Kantische Philosophie habe ein für die Sache der christlichen Religion günstiges Resultat, da sie behauptet, daß wir vom Uebersinnlichen nichts wissen können. Das unbekannte X der Kantischen Erkenntnißtheorie, das Ding an sich, dies schien gerade die Region zu bezeichnen, in welcher der Glaube sich heimisch fühlen kann. Die Lücke unsrer Erkenntniß, welche Kant mußte stehen lassen, hat man mit dem „Himmel des Glaubens" auszufüllen gesucht. Was davon zu halten ist, ist der erste Abschnitt vorstehender Abhandlung deutlich zu machen bestrebt gewesen. Ist die religiöse Wahrheit Ding an sich im Kantischen Sinne, dann bleibt sie unerkennbar, und irgend welche religiöse Lehre von objektiver Giltigkeit gibt es nicht. Und nicht bloß unerkennbar bleibt die religiöse Wahrheit, sondern die Gegenstände selbst, auf welche die religiösen Lehren sich beziehen, haben dann keine objektive Realität; denn das Ding an sich ist nicht etwa der reale Kern, der von der Erscheinung als ihrer Hülle umschlossen wird, sondern ist ein bloßer Grenzbegriff. Man kann es deßhalb Dav. Strauß kaum verdenken, wenn er den Versuch einer solchen Verquickung des Widersprechenden mit der bittren Lauge seines Spottes begossen hat.*) „Die Kantische Philosophie haßt meine Seele" sagte ein bibelgläubiger Würtembergischer Theologe**) und war mit dieser Aeußerung wohl von einem richtigeren Instinkte geleitet, als wenn Manche meinten, daß die Kantische Philosophie und der christliche Glaube sich harmonisch in einander fügen lassen. Wir haben aber die Kantische Philosophie nicht zu hassen. Man muß die Dinge nicht lieben und nicht hassen, sondern verstehen: auch in diesen verkehrten Spinozistischen Satz brauchen wir nicht einzustimmen und werden gleichwohl auch gegen den Irrthum gerecht zu sein vermögen. Der Kriticismus hat etwas Großes und Singuläres; er hat trotz seiner Irrthümer eine hohe positive Bedeutung als ein relativ nothwendiges Glied in der Entwicklung des modernen Geistes und als eine entscheidende Krisis des menschlichen Bewußtseins.

Allein nicht die relative Wahrheit des Kriticismus haben wir noch einmal in's Licht zu setzen. Wir sprechen von den Irrthümern Kant's, von denen die Theologie sich frei zu halten hat. Man soll nicht die abstrakte Kantische Scheidung von Ding an sich und Ding

*) D. Fr. Strauß: „Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: der alte und der neue Glaube". 1873. S. 21.

**) Siehe Ehmann: Karl Fr. Hartmann, ein Charakterbild aus der Gesch. des christl. Lebens in Süddeutschland. Tübingen 1861. S. 180.

für uns oder Erscheinung in die Theologie hineintragen wollen. Wir haben gesehen, was die Consequenz dieser Scheidung ist, und was dieselbe insbesondere für die Theologie zu bedeuten hat. Man soll diese Scheidung auch nicht auf das Verhältniß von Gottes Offenbarung zu seinem Ansichsein ihre Anwendung finden lassen. An einem Beispiele läßt sich das deutlich machen. Gott ist dreieinig. Man sagt, das heißt: Gott hat sich in drei Personen geoffenbart. Gewiß! Damit hat man eine geschichtliche Thatsache ausgesprochen. Aber der Sinn der Trinitätslehre reicht doch weiter. Oder nennen wir Gott den Dreieinigen wirklich nur in dem Sinn, daß er in drei Personen sich geoffenbart hat? Verhält es sich so, dann fällt das, was man göttliche Dreieinigkeit nennt, ausschließlich in die Geschichte. Zwar weist der geschichtlich gewordene, in der Offenbarung vorliegende Gegensatz, die Selbstunterscheidung und -Entgegensetzung, in welcher Gott sich uns kund thut, auf einen innergöttlichen Unterschied zurück; welches jedoch dieses innergöttliche Verhältniß sei, stellt in der geschichtlichen Offenbarung nicht sich dar, sondern bleibt ein unbekanntes X. Hier kehrt somit das von Kant her uns geläufige Verhältniß von Ding an sich und Erscheinung wieder. Wir haben vor uns eine Erscheinung, von der wir gewiß sind, daß sie auf ein Ding an sich zurückweist. Aber was dasselbe sei, bleibt schlechthin unerkennbar. Wir haben gesehen, was aus der Erscheinung wird, wenn in ihr kein Wesen, kein Ding an sich darstellt. Wird die Geschichte von der Metaphysik losgerissen, die Offenbarung von dem Subjekt, das sich offenbart, die Erscheinung vom Wesen, dann droht die geschichtliche Offenbarung entwerthet zu werden, und man läuft Gefahr, in eine neue Art von Sabellianismus zu fallen, wornach die drei Personen der heiligen Trinität, Vater, Sohn und Geist, als geschichtliche Erscheinungsformen des einen Gottes aufgefaßt werden, der an sich weder Vater, noch Sohn, noch Geist ist.

Es gilt vielmehr zu erkennen, daß Gott, indem er geschichtlich als der dreieinige sich offenbart, eben damit als den sich offenbart, der an sich selbst der Dreieinige ist.[35] Das ausschließliche sich Beschränken auf die Geschichte aber, die Loslösung der geschichtlichen Offenbarung von Gottes an sich seienden Wesen führt ebenso auf Abwege, wie der Versuch, Gottes dreieiniges Wesen abgesehen von seiner geschichtlichen Offenbarung zu erkennen, verfehlt und unmöglich sein würde. Die Einheit im Unterschied und der Unterschied oder Gegensatz in der Einheit bleibt stets die allgemeine Form aller Wahrheitserkenntniß.

Aber die geschichtliche Offenbarung ist zugleich Wirkung des an sich seienden Wesens Gottes als ihrer Ursache. Schleiermacher hat nach dem Vorgange Kant's den transscendenten Gebrauch des Causalitätsgesetzes verpönt. Schon aus diesem Grunde mußte Schleiermacher die Möglichkeit eines Rückschlusses von der Erweisung oder Wirkungsweise Gottes auf die Beschaffenheit seines Wesens in Abrede stellen. In der neueren kirchlichen Theologie ist eine gleichartige Anschauung hervorgetreten. Man hat die heilige Trinität in der Art als ein geschichtliches Verhältniß aufgefaßt, daß zwar, eine Analogie desselben in der immanenten, ewigen Unterscheidung Gottes in sich selbst vorausgesetzt, dabei aber weiter gelehrt wird, welches dies innergöttliche, der geschichtlichen Offenbarung des Dreieinigen zu Grunde liegende Verhältniß sei, bleibe für uns unerkennbar und lasse sich auch nicht aus der geschichtlichen Offenbarung erschließen.

Aber diese Ansicht involvirt einen erkenntnißtheoretischen Grundsatz von bedenklicher Tragweite. Insoweit es keinen Rückschluß von der Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache gibt und letztere aus ersterer nicht erkennbar ist, insoweit ist die geschichtliche Offenbarung nicht Manifestation eines ihr zu Grunde liegenden Wesens; eine Offenbarung ohne Manifestation des Wesens ist eine wesenlose Offenbarung, eine wesenlose Offenbarung aber ist keine Offenbarung. Auf dem eingeschlagenen Wege kommt man in Gefahr, die Objektivität der Offenbarung, ihre geschichtliche Wahrheit einzubüßen, die man doch unbedingt festhalten will.

In dieser abstrakten Entgegensetzung des Wesens Gottes gegen seine geschichtliche Selbsterweisung in der Welt gibt eine Nachwirkung der Schleiermacher'schen Theologie sich zu verspüren. An Stelle der Manifestation Gottes in frommen Gemüthszuständen ist die Objektivität der Heilsthatsachen getreten. Aber diese geschichtliche Manifestation Gottes wird in einem ähnlichen Gegensatz gegen Gottes an sich seiendes Wesen gestellt, wie bei Schleiermacher die Bezeugung Gottes an dem frommen Bewußtsein. Die Nachwirkung Schleiermacher's aber ist die Nachwirkung des durch Kant bestimmten Schleiermacher.

3. Noch in einer anderen Richtung ist der Einfluß Schleiermacher's bemerkbar. Schleiermacher hat die Ursprünglichkeit des religiösen Verhältnisses nachgewiesen. Darin liegt sein bleibendes Verdienst. Er hat nachgewiesen, daß die Religion eine eigenthümliche Provinz des menschlichen Geistes und als solche anzuerkennen sei; aber sie war ihm eine einzelne Provinz desselben neben anderen, ähnlich wie nach

Kant die praktische Vernunft ein abgesondertes Gebiet neben der theoretischen als der anderen Hälfte der Vernunft bildet. Diese Verhältnißbestimmung hat auf die Art und Weise influirt, wie auch in der kirchlichen Theologie das Verhältniß der Religion zu anderen Sphären des menschlichen Lebens aufgefaßt ward. Man ist so weit gegangen, daß man die Religion als eine einzelne Seite des menschlichen Lebens dargestellt hat. Man kann das Gebiet der Religion in einer Weise isoliren und vereinzeln, daß nur mehr ein Schritt zu der Behauptung ist: das religiöse Erkennen sei vom Welterkennen abzutrennen, religiöses Erkennen und Welterkennen seien entgegengesetzte Thätigkeiten. Wir haben gesehen, was es mit dieser Behauptung auf sich hat. Im Gegensatz hiezu bleibt vielmehr die Aufgabe bestehen, die Religion in ihrer centralen und universellen Bedeutung zu erkennen. Sie ist nicht bloß ein einzelnes Gebiet oder eine einzelne Funktion menschlichen Geisteslebens neben anderen, sondern der Centralpunkt, die centrale Thatsache desselben. Als solche will sie gewürdigt sein.

Stets hat die kirchliche Theologie die Irrthümer, welche sich ihr entgegenstellten, nicht bloß zu widerlegen gesucht, sondern durch eine Potenzirung ihres eigenen Wesens sie positiv überwunden. Die Kritik vermag nur auf bestehende Mängel aufmerksam zu machen und auf Aufgaben hinzuweisen, welche aus dem dermaligen Stand der Dinge resultiren.

Noten und Literaturnachweise zur Einleitung.

1. Auf welche Weise dies Censoramt gehandhabt wird, dafür gibt Zöckler's Schutzschrift „wider die unfehlbare Wissenschaft" (Nördlingen 1887) einige Mittheilungen.

2. Wellhausen erzählt, daß er betreffs des Verhältnisses der prophetischen und geschichtlichen Bücher zum Gesetz sich in einer unbehaglichen Confusion befunden habe, bis er durch Ritschl auf die Graf'sche Hypothese aufmerksam gemacht wurde, wornach dem Gesetze seine Stelle hinter den Propheten anzuweisen sei. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels. Band I. Berlin 1883. S. 4.

3. Gegen Ritschl haben sich erklärt:

Frank in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Jahrg. 1871, 1874, 1876; weiter im „System der christlichen Wahrheit", in der zweiten Auflage des „Systems der christlichen Gewißheit", im Vorwort zum „System der christlichen Sittlichkeit" und gegen den Schluß der zweiten Hälfte desselben Werks.

Luthardt in seinem „Kompendium der Dogmatik", mehrfach in der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung und dem Theolog. Literaturblatt, in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Jahrg. 1881. Heft XII und anderwärts.

D. J. A. Dorner in seiner christlichen Glaubenslehre Bd. I u. II.

Hermann Schmidt in den Theolog. Studien u. Kritiken Jahrg. 1873 u. 1876, in mehreren Aufsätzen in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, sowie in Recensionen im Theologischen Literaturblatt; ebenso in seiner Schrift „Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Härese. Eine dogmatische und dogmengeschichtliche Studie". Leipzig 1884.

Kreibig u. Hermann Schmidt, Versöhnung u. Rechtfertigung. 1882.

Bestmann, Die theologische Wissenschaft und die Ritschl'sche Schule. Nördlingen 1881.

H. Weiß, Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes, eine kritische Orientirung mit Beziehung auf Ritschl's Theologie. Studien und Kritiken. Jahrg. 1881. S. 377 ff.

R. Kübel, Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nördlingen 1881.

Dieckhoff, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Leipzig 1882.

F. L. Steinmeyer, Die Geschichte der Passion des Herrn. Zweite neu bearbeitete Auflage. Berlin 1882. S. 240 f. 210.

Fricke, Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Leipzig 1882.

Heer, Der Religionsbegriff Albrecht Ritschl's. Zürich 1884.

Grau, Ueber die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut. Greifswald 1884.

Haug, Darstellung und Beurtheilung der A. Ritschl'schen Theologie. Ludwigsburg 1885.

Von seinem bekannten Standpunkte aus hat auch

Otto Pfleiderer in seiner „Religionsphilosophie" sich ablehnend gegen die Ritschl'sche Theologie gestellt. Cf. 1. Aufl. S. 192 ff. 2. Aufl. 1. Bd. 4. Abschn. Cap. 2.

Auf der anderen Seite sind in Ritschl's Bahnen eingetreten:

W. Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie. 1876. Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. 1879. Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt. 1886. Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie. 1887.

H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi. 1881.

J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion. 1881.

Thikötter, Darstellung und Beurtheilung der A. Ritschl'schen Theologie. 1883.

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. 1. B. 2. B. 1. H.

In naher Berührung mit der Ritschl'schen Schule unter gegenseitiger Befehdung steht

Lipsius. Ueber dessen Differenz gegen die Ritschl'sche Theologie siehe außer seinem „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik" (2. Aufl. Braunschweig 1879) dessen „Dogmatische Beiträge" (Leipzig 1878) und desselben „Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftl. Grundlegung der Dogmatik". Leipzig 1885.

Gegen Ritschl und Herrmann wendet sich auch ein frühverstorbener Schüler von Lipsius

G. Chr. Bernhard Pünjer, Grundriß der Religionsphilosophie. Braunschweig 1886. S. 56 ff. (Referirend behandelt Pünjer die Ritschl'sche Theologie in seiner „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation". 2. Bd. 1883. S. 340 ff.)

Eine vollständige Aufzählung der gesammten auf die Ritschl'sche Theologie bezüglichen Literatur liegt nicht in der Absicht dieses Verzeichnisses.

Noten und Literaturnachweise zum ersten Abschnitt.

1. Paulsen nennt diesen Brief die beste Einleitung in das historische Verständniß der Kritik der reinen Vernunft. Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnißtheorie. Leipzig 1875. S. 151.

2. Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. 1792.

S. 127 ff. 294 ff. Die triftigsten Einwürfe dieses scharfsinnigen Skeptikers gegen die Kantische Kritik sind im Auszug und theilweise nach der Darstellung Kuno Fischer's zusammengestellt von Dr. Gideon Spicker in seiner Schrift über „Das Verhältniß der Naturwissenschaft zur Philosophie". Berlin 1874. S. 70 ff.

3. So Schopenhauer in einem Briefe an Rosenkranz vom 24. August 1837, dessen Hauptstelle Rosenkranz in seine Vorrede zum zweiten Theil der von ihm mit Schubert besorgten Ausgabe von Kant's sämmtlichen Werken aufgenommen hat. S. XI ff. Kant habe, sagt Schopenhauer, die Gedanken, welche er über das Verhältniß des Idealen zum Realen in den kräftigsten Jahren gefaßt und sein ganzes Leben hindurch gehegt habe, mit dem Leichtsinn, der dem späteren Alter so gut als die Furchtsamkeit eigen ist, eigentlich zurückgenommen, jedoch aus Scham, nicht eingeständlich, sondern durch die Hinterthür entschlüpfend, sein System im Stich gelassen. „Ohne Zweifel ist das Mißverständniß der Kritik der reinen Vernunft, welches bekanntlich Kant's Nachfolger, Gegner und Anhänger einander gegenseitig, und wahrscheinlich mit gegenseitigem Recht, unaufhörlich vorwarfen, hauptsächlich dieser von Kant selbst vorgenommenen Verschlimmbesserung seines Werkes zuzuschreiben; denn wer kann verstehen, was widersprechende Elemente in sich trägt." Ebenda S. XIV cf. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. A. 1. B. Leipzig. 1844. S. 489.

4. Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, wie Kant ihn aufstellt, ist eine Abstraktion. Der konkrete Unterschied ist vielmehr Einheit des in sich Unterschiedenen und Unterschied in der Einheit. Mit Recht bemerkt Hegel: Die Wesenheit „tritt in die Erscheinung, darum eben ist die Erscheinung nicht bloß ein wesenloses, sondern Manifestation des Wesens". (Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. 1816. S. 23.) In entschiedenem Gegensatz gegen die abstrakte Verständigkeit Kant's mußte der spekulative, auf die Einheit der Gegensätze gerichtete Geist eines Franz von Baader sich wissen- Baader erklärt es für einen Grundirrthum der Denkweise des Königsberger Philosophen, daß dieser „zwar richtig die Erscheinung von dem erscheinenden Wesen unterschied, aber diese Unterscheidung bis zur Trennung treibend nicht bemerkte, daß das Erscheinen in diesem allgemeinen Sinn, und vom wesenlosen Schein unterschieden, mit dem sich offenbaren oder geoffenbart werden des Wesens (des Dings an sich) identisch, und es somit eine indiskrete Forderung an dieses Ding an sich ist, daß selbes sich noch auf andere Weise als eben durch dieses sein zum Vorschein kommen uns zu erkennen geben sollte". Philosoph. Schriften u. Aufsätze. II. Bd. S. 144. — Mit gesundem Takt hat Göthe auf seine Weise das Richtige getroffen, wenn er sagt: „Eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern: man stelle dagegen seine Handlungen, seine Thaten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten." W. W. Vollständige Ausgabe letzter Hand. 52. Bd. Zur Farbenlehre S. IX. Das Wesen ist freilich nicht in der Loslösung von der Erscheinung, aber in der Erscheinung, also nicht direkt, aber doch indirekt erkennbar. Durch die Erscheinung ist ein Wesen

vorausgesetzt, das nicht mit der Erscheinung zusammenfällt, aber in der Erscheinung sich darstellt.

Der Apostel Paulus lehrt: wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort (I. Cor. 13, 12). Das gilt von der übersinnlichen Wahrheit, die durch das Wort göttlicher Offenbarung enthüllt ist. Wir haben von ersterer nur eine indirekte, spiegelhafte Erkenntniß. Aber diese ist doch nicht bloß subjektive Vorstellung, sondern eine Erkenntniß, die objektive Wahrheit hat. Denn es sind wirkliche Dinge, die im Spiegel sich reflektiren. Dieser Satz des Apostels Paulus enthält einen bedeutsamen Wink für eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft. — Man vergleiche, was hierüber Hamann an Lavater geschrieben hat. „Hier ist ..... eine Fülle, die nicht bloß, wie das Gesetz, einen Schatten der zukünftigen Güter hat, sondern *αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*, insofern selbige, durch einen Spiegel im Räthsel dargestellt, gegenwärtig und anschaulich gemacht werden können; denn das *τέλειον* liegt jenseits." Hamann's Schriften. Herausgegeben von Friedr. Roth. 5. Theil S. 278.

In analoger Weise wird es sich mit dem Sehen und Erkennen der sinnlichen Welt verhalten. Sind es nicht unmittelbar die wirklichen Dinge, die wir wahrnehmen und erkennen, sondern nur Bilder, die in unsrem Auge sich erzeugen, so ist damit nicht die objektive Wahrheit der Sinneswahrnehmung und Erkenntniß aufgehoben; aber dasselbe ist nicht ein unmittelbares, direktes, sondern durch das Sehbild vermittelt. — Die sinnliche Wahrnehmung „repräsentirt das Objekt selbst". C. F. Heman, Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung S. 169. Eine kritische Berichtigung der sinnlichen Erfahrung versucht Wundt's Idealrealismus. Grundzüge der physiol. Psychol. 1880. 2. B. S. 451 ff.

5. Von dem gleichen Gesichtspunkte aus beantwortet sich die Frage nach dem Angeborensein von Ideen. Ideen als fertige Vernunftbegriffe sind erst Vernunftakte selbst, können also nicht angeboren sein. Aber der Geist vermöchte sie nicht aus sich herauszubilden, wenn sie nicht potenziell, der Anlage nach, als entwicklungsfähiger Keim, schon in ihm wären. In diesem Sinne gibt es nicht bloß ein formales apriorisches Wissen, wie Kant behauptet, sondern auch ein reales, inhaltvolles. Dies muß allem Empirismus und Sensualismus gegenüber festgehalten werden. „Hätte der Geist nicht seinen Inhalt in sich selbst, so vermöchte er nie einen außer ihm seienden Inhalt zu begreifen, und hätte der außer dem Geiste seiende Inhalt nicht seine ihm eigenthümliche Form, so könnte er nie begriffen werden." (Nicht gibt, wie Kant lehrt, erst unser Geist einem an sich formlosen Stoff seine Form.) „Gibt es eine Erkenntniß a priori, so kann sie nicht eine bloß formelle sein, so muß sie nothwendig ihren bestimmten Inhalt haben und somit eine inhaltvolle Erkenntniß sein. Ist alle apriorische Erkenntniß bloß formell, somit gehaltlos, gewinnt die Erkenntniß nur Gehalt durch das erfahrungsmäßige Sinnliche, so ist dieses die Hauptsache, der Kern, die eigentliche Substanz alles Erkennens, die Philosophie sinkt trotz alles Sträubens doch zum Empirismus, dann zum Sensualismus und schließlich zum Materialismus herab. Denn es gibt dann keinen anderen Gehalt der Erkenntniß, als den aus den Sinnen und der Sinnenwelt stammenden." Dies hat Franz Hoffmann, der verdiente Herausgeber von Baader's Werken, gegen Kant geltend gemacht. Cf. Franz von Baader's sämmtliche Werke. Erste Hauptabth. 1. Bd. Einleitung des Herausgebers. S. XLII. — Selbstverständlich

ist dies jedoch eine ganz andere Auffassung, als die Ansicht B. Erdmann's, daß es sich für Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" um Begründung eines Empirismus handle, welche Ansicht von K. Fischer ebenso wie von Paulsen bekämpft wird. s. Altpreußische Monatsschrift, XX. Bd. S. 135.

6. Ueber die Unhaltbarkeit der von Kant in diesem Fall gemachten skeptischen Unterscheidung s. Franz Hoffmann, Philosophische Schriften. Erster Band. Erlangen 1868. S. 460. Cf. Hegel, W. W. 6. Bd. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften S. 112, wo auch das von Kant gebrauchte triviale, für den gemeinen Verstand so einleuchtende Beispiel von dem Unterschied zwischen 100 gedachten und 100 wirklichen Thalern in seiner verkehrten Anwendung zurückgewiesen wird. Cf. auch Hegel, Wissenschaft der Logik. 1. Bd. S. 27 ff.

7. Ueber Beweise für das Dasein Gottes siehe Herm. Ulrici: Gott und die Natur. 1875. Dritter u. vierter Abschnitt. Johannes Huber: Der alte und der neue Glaube. 1873. S. 31 f.

8. Ein achtungswürdiger Anwalt dieses unmittelbaren Vernunftsinns als des Organs zur Vernehmung des Absoluten war Fr. H. Jakobi, von welchem auch Schleiermacher bekannte, daß er ihm viel verdanke. Den Anthropomorphismus, den die Erkenntniß Gottes als des absoluten Ideals und Urbildes der Menschheit nothwendig in sich schließt, rechtfertigt Jakobi mit den Worten: „Den Menschen schaffend theomorphisirte Gott, nothwendig anthropomorphisirt daher der Mensch." Jakobi aber irrte, wenn er läugnete, daß jenes unmittelbare Vernunftwissen Gottes zu wissenschaftlicher und begrifflich entwickelter Erkenntniß gestaltet werden könne. Schon durch diese Läugnung mußte er sich in scharfen Conflikt mit Schelling bringen. (Cf. Fr. H. Jakobi „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (Leipzig 1811) und Schelling's Erwiderung in dessen „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 2c. des Herrn Friedrich Heinrich Jakobi" (Tübingen 1812), weiter Schelling's „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" S. 280 f.), wie auch Franz von Baader öfter Anlaß fand, die Jakobi'sche Poltronerie gegen Spekulation zurückzuweisen. (Man vergleiche z. B. Fr. v. Baader's sämmtl. Werke. Bd. I. S. 78, erste Anmerkung. Ebenda S. 90.) Die Consequenz des Jakobi'schen Zwiespalts zwischen Kopf und Herz würde die Behauptung Rousseau's sein, que l'homme, qui commence à penser, cesse de sentir.

9. Es darf in diesem Betracht an etwas erinnert werden, was Hegel in seiner Logik bemerkt: Die ältere Metaphysik hatte einen höheren Begriff von dem Denken, als in der neueren Zeit gang und gäb geworden ist. Sie hielt dafür, „daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei, oder daß die Dinge und das Denken derselben" „an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei". Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Bd. 1812. Einleitung. S. V.

10. Wird diese Uebereinstimmung gestört, so erweist sich in der Reaktion gegen die eingetretene Störung gerade das objektive Bestehen der Harmonie alles Seienden, und auch an dem Perversen und Mißbildeten manifestirt sich dieselbe als dessen ursprüngliches und bleibendes Gesetz. Anders vermöchte es auch nicht als das Perverse und Mißbildete erkannt zu werden.

11. Wenn die theoretische Philosophie sich ohne die Anerkennung eines realen Absoluten durchzuführen vermöchte, wenn der Bereich der theoretischen Erkenntniß durchmessen werden könnte, ohne daß ein Absolutes sich uns spürbar und erkennbar machen würde, so wäre dies die Negation des Absoluten. Denn es kann nicht das sein, was es seinem Begriffe nach ist, ohne sich auch an dem theoretischen Denken des Menschen als solches zu erweisen.

12. Es ist ein Verdienst E. Pfleiderer's, in der Darstellung dieses geschichtlichen Verlaufs dem Empirismus der Gegenwart den Spiegel seiner selbst und seinen eigenen Proceß vorgehalten zu haben. Cf. Edmund Pfleiderer: Empirismus und Skepsis in David Hume's Philosophie. Berlin 1874. Der Verfasser will mit dieser Schrift den Schotten Hume nochmals aufbieten „zu seinem historischen Weckeramt aus dem dogmatischen, diesmal aber empiristischen Schlummer" und „dieser Richtung unsres Zeitgeistes von der geschichtlichen Erfahrung selbst ihr wahrhaft letztes Wort, die bodenlose Hume'sche Skepsis, warnend zurufen" lassen. S. X.

13. Ueber die Kantische Philosophie s. „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition". 1834 ff. Windischmann: „Kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit". 1825. F. Harms: „Die Philosophie seit Kant". 1876. Karl Phil. Fischer: Grundzüge des Systems der Philosophie. 1848 ff. Gideon Spicker: Kant, Hume und Berkeley. 1875.

14. Einen wesentlichen Antheil an der Entstehung einer Neu-Kantischen Richtung hat die moderne Naturwissenschaft. Schon im Jahre 1866 machte Ueberweg die Bemerkung: „Mit dem Kantischen Kriticismus in gewissem Betracht verwandt, obschon nicht auf Kantischen Apriorismus und Subjektivismus ruhend, ist die gegenwärtig in der Naturforschung, sofern sie sich vom Materialismus fern hält, vorherrschende Maxime, alles, was jenseits der Grenzen exakter Forschung liegt, von dem Bereiche wissenschaftlicher Erkenntniß auszuschließen und dem bloßen „Glauben" völlig anheimzugeben, wie z. B. Rudolf Virchow principiell „nur von dem, was der wissenschaftlichen Erkenntniß zugänglich ist, Zeugniß ablegen" will und gegenüber dem Wissen, das mehr ein „flüssiges" sei, dem Glauben das „Vorrecht, in jedem Augenblick stetig zu sein", zugesteht (s. Virchow, Vier Reden über Leben und Kranksein. Berlin 1862). Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Theil. 1866. 1. Aufl. S. 296.

15. Es mag in diesem Betracht eine Erinnerung Beachtung finden, welche Ulrici erhoben hat. Die Wissenschaft, sagt derselbe, muß sich wahren und wehren gegen die Art und Weise, wie die Philosophie der „neuen" Zeit — so nennt sie gern sich selbst — die wissenschaftliche Forschung betreibt. Die so beliebten kritischen Erörterungen einzelner Controversen, die hin und her gehenden Reflexionen über einzelne Probleme, welche entweder zu keinem Abschluß geführt werden, oder deren Entscheidung, wo sie getroffen wird, subjektiv willkürlich erscheint, weil sie nur aus den selbst subjektiv willkürlichen Reflexionen abgeleitet wird, — dieser formal-wissenschaftliche Subjektivismus führt unvermeidlich zum Skepticismus oder ist vielmehr selbst schon Skepticismus. „Und so gewiß die Skepsis, die Kritik und der Zweifel, ein wesentliches Ferment der wissenschaftlichen Forschung ist, so gewiß ist der Skepticismus kein Ergebniß derselben, sondern ein Erzeugniß der subjektiven Gesinnung und, wo er zur

Geltung gelangt, ein sicheres Zeichen, daß der Trieb, der Sinn und das Interesse für die Wissenschaft zu erlöschen beginnt." Herm. Ulrici, Gott und die Natur. Dritte, neubearbeitete Aufl. Leipzig 1875. S. XIV.

16. Eine Uebersicht über die moderne Kant-Literatur findet sich bei Vaihinger: Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. 1. Bd. 1881. S. 18; ferner in Fr. Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil. Sechste Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Heinze. 1883. S. 427 ff.; s. auch L. Rabus, Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage. 1880. S. 75 ff.

17. Zu Lange's Geschichte des Materialismus vgl. Dr. Gideon Spicker: Ueber das Verhältniß der Naturwissenschaft zur Philosophie. 1874.

Noten und Literaturnachweise zum zweiten Abschnitt.

1. Helmholtz nennt Lotze einen seiner Vorgänger und rühmt von ihm, daß derselbe in seiner allgemeinen Pathologie und Therapie 1842 mit vernichtendem kritischen Scharfsinne gründlich und methodisch aufgeräumt habe (nämlich in Bezug auf den Inhalt der früheren allgemeinen Pathologie). Helmholtz, Das Denken in der Medicin. Berlin 1878. S. 5 f.

2. Spinoza l. c.: Per substantiam intelligo id, quod in se est. Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est.

3. Ich citire Lotze's „Grundzüge der Religionsphilosophie", wo es nicht ausdrücklich anders bemerkt ist, nach der ersten, einige Seiten mehr umfassenden Auflage.

4. Der Urheber des Persönlichkeitspantheismus, wiewohl er ihn in einer anderen Form und Fassung vortrug, war Schelling mit der Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" vom Jahre 1809. S. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band. Landshut 1809. S. 397 ff. Schelling ist über diesen Standpunkt, der als der erste Versuch, von seinem früheren Pantheismus sich loszuringen, sich darstellt, später weit hinausgegangen. — Ueber die Unmöglichkeit des Persönlichkeitspantheismus, d. h. der Lehre, daß Gott Persönlichkeit und zugleich das Universum die Wirklichkeit Gottes ist, siehe Franz Hoffmann, Vorrede zu Franz Baader's Kleinen Schriften. Leipzig 1850. S. CXXVII: „Ist Gott Persönlichkeit, so ist die Welt nicht die Wirklichkeit Gottes, weil ein persönliches Wesen wohl nach außen wirken und Werke schaffen, aber nicht seine eigne Wirklichkeit außer sich haben kann, und ist die Welt die Wirklichkeit Gottes, so ist Gott nicht Persönlichkeit, weil ein persönliches Wesen nicht aus einer Unendlichkeit entstehender und vergehender, bewußtloser und bewußter Wesen bestehen kann." Siehe auch Fr. Hoffmann, Ueber den Persönlichkeits-Pantheismus als angebliche Versöhnung des Theismus und Pantheismus, den Daumer in seiner Schrift „Andeutung eines Systems spekulativer Philosophie" (1831) vortrug. Fr. von Baader's W. W. 9. Bd. S. 81. Anmerkung.

5. Es ist ein handgreiflicher Widerspruch, wenn Lotze gleichwohl lehrt: nicht zwar die Dinge, aber doch die Geister sind Substanzen, weil für sich

seiende Wesen. Grundzüge der Religionsphilosophie. 1. Aufl. S. 53. Was ist das für eine Substanz, welche Modus der All-Einen Substanz, also keine Substanz ist?

6. Lotze's Metaphysik vom Jahre 1841 bleibt hier außer Betracht, so beachtenswerth dieselbe in Bezug auf den geistigen Entwicklungsgang Lotze's ist. Wir beziehen uns auf sein reifstes Werk, seine Metaphysik vom Jahre 1879, in zweiter Auflage 1884 erschienen, und die nach seinem Tode nach Diktaten aus seinen Vorlesungen herausgegebenen „Grundzüge der Metaphysik".

7. Ein in seiner Art kostbarer Gedanke! Also in der Erkenntniß ist es nicht, wie der vulgäre Verstand annimmt, darum zu thun, etwas zu erkennen. Es scheint, man habe seinen Augen kaum zu trauen, wenn man dergleichen zu lesen bekommt, und fragt sich verwundert, ob das ernstlich gemeint sei. Aber die Voraussetzungen, von denen Lotze ausgeht, lassen diesen Gedanken doch nur als eine nothwendige Folgerung erscheinen. Es läge nahe, damit zu vergleichen, was Ritschl von der Natur des religiösen Werthurtheils lehrt. Doch haben wir dem Gang der Untersuchung nicht vorzugreifen.

8. Man vergleiche hierüber Lotze's Grundzüge der Religionsphilosophie, besonders 9. Cap. Religion und Moral, 10. Cap. Dogmen und Confessionen. Es sind drei „Sätze", von denen Lotze sagt, daß wir sie „als die charakteristischen Ueberzeugungen jeder religiösen Auffassung, im Gegensatz zu bloßer Verstandes-Weltansicht, betrachten können:

1. die sittlichen Gesetze bezeichnen wir als den Willen Gottes;
2. die einzelnen endlichen Geister nicht als Naturprodukte, sondern als Kinder Gottes;
3. die Wirklichkeit nicht als bloßen Weltlauf, sondern als ein Reich Gottes."

S. 2. Aufl. § 80. Hiezu bemerkt Lotze: „mehr als der Inhalt der angeführten drei Sätze ist in der That auch durch die christliche Offenbarung nicht offenbart." § 84.

9. Gleich der neukantischen Philosophie liefert das Lotze'sche System wider Willen den Beweis, daß in der Abkehr von den großen Gegenständen, in deren Erforschung Alterthum und Neuzeit die höchste Aufgabe der Philosophie erkannt haben, das Heil der Philosophie nicht liegen kann, daß die großen Gegenstände der Forschung, welche ihr eigenthümliches Gebiet ausmachen, ihr wieder zurückgegeben werden müssen, und daß deßhalb sehr viel andere Wege eingeschlagen werden müssen, als die Kant vorgezeichnet hat, wenn diese Königin der Wissenschaften noch eine Zukunft haben soll.

Noten und Literaturnachweise zum dritten Abschnitt.

1. Schleiermacher's Dialektik, welche in dessen System eine ähnliche Stelle einnimmt „wie die Kritik der reinen Vernunft in dem Kantischen", „copirt" „die Resultate der Erkenntnißlehre Kant's und entnimmt offenbar dem bekannten Dualismus zwischen Ding an sich und Denken, welchen Kant grundsätzlich nicht überschritten hat, der aber dem monistischen Zuge Schleiermacher's ganz zuwider sein mußte, die Motive zu dem charakteristischen Versuche, die absolute Identität

von Denken und Sein nachzuweisen, welcher den principiellen Theil der Dialektik von der ersten bis zur letzten Zeile beherrscht." Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt von Wilhelm Bender. Erster Theil. Nördlingen 1876. S. 73.

2. Diese Lehre Ritschl's vom Ding, nämlich dem Ding der Erscheinung im Unterschied von dem Ding an sich, bewegt sich ganz in der Richtung des Kantischen Denkens, wie sie z. B. auch bei Lange hervortritt. „Schon im Begriff des Dinges, das als eine Einheit aus dem unendlichen Zusammenhang des Seins hervorgehoben wird, liegt jener subjektive Faktor, der als Bestandtheil unsrer menschlichen Wirklichkeit ganz an seiner Stelle ist, jenseits derselben aber nur die Lücke für das absolut Unfaßbare, welches gleichwohl angenommen werden muß, nach Analogie unsrer Wirklichkeit ausfüllen hilft." Lange, Geschichte des Materialismus. 2. B. 3. Aufl. S. 545. Zu der gleichen Auffassung wie der Apriorismus Kant's gelangt der Empirismus der modernen Naturforschung. Ist nichts gegeben als eine Mannigfaltigkeit von Einzelheiten, so ist auch schon die Einheit, die im Begriff des Dings ausgedrückt ist, das nicht Gegebene. Nach Helmholtz ist das, was durch den Sinn zur Perception kommt, ein Empfindungsaggregat. Im Gegensatz zu der nativistischen Physiologie bezeichnet er seine physiologische Theorie als die empiristische, welche annimmt, „daß nur das unverstandene Material von Empfindungen von äußeren Einwirkungen herrühre, alle Vorstellungen aber daraus nach den Gesetzen des Denkens gebildet werden." Dr. H. Helmholtz: Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879. S. 17 u. 31. Wie sehr es aber bei dieser nahen Berührung der Naturwissenschaft mit dem Kantianismus an Consequenz des Denkens fehlt, zeigen gerade die Ausführungen von Helmholtz selbst. Helmholtz betrachtet es als selbstverständlich, daß „das Reelle oder Kant's Ding an sich" keine positiven Bestimmungen erhalten könne. „Was wir aber erreichen können, fährt er unmittelbar darnach fort, ist die Kenntniß der gesetzlichen Ordnung im Reiche des Wirklichen, diese freilich nur dargestellt in dem Zeichensystem unsrer Sinneseindrücke." (Ebenda S. 39.) Das Wirkliche aber ist ihm das, „was hinter dem Wechsel der Erscheinungen stehend auf uns einwirkt" (ebenda S. 38), also das Reelle oder Kant's Ding an sich, das somit zwar keiner positiven Bestimmung fähig ist, dessen gesetzliche Ordnung wir jedoch gleichwohl zu kennen vermögen sollen. — Was die moderne Naturforschung über die Natur des Objekts, das Ding der Wahrnehmung, lehrt, hat Schultze erläutert. Cf. Fritz Schultze: Philosophie der Naturwissenschaften. Eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften. 2. Theil. Leipzig 1882. S. 244 ff. Was wir Apfel nennen, lesen wir da, „ist ein Komplex von sinnlichen Empfindungen, welche durch sehr verschiedene Nervenkanäle zu unserm Bewußtsein gelangen: Tast-, Seh-, Gehör-, Geruchs- und Geschmacksnerven — sie alle liefern unserm Bewußtsein das Material zur Bildung der Vorstellung Apfel." „Das Objekt, d. i. die einheitliche Verbindung aller Eigenschaften oder Empfindungen, nehmen wir niemals wahr; dasselbe bleibt stets ein rein innerliches Produkt unsres Denkens. Darüber täuschen wir uns leicht und meinen irrthümlich, wir nähmen wirklich das ganze Objekt wahr, weil in dem Momente, wo wir von einem uns bekannten Objekte einige Eigenschaften wahrnehmen, wir die übrigen in Gedanken schließend hinzudenken, und somit

sich in unsrer Phantasie das Ganze darstellt, aber eben nur in und aus unsrer Phantasie, nicht in und aus der sinnlichen Wahrnehmung." „In sinnlicher Wahrnehmung gegeben ist uns in jedem Falle nur eine Vielheit verschiedener, durch verschiedene Nervenkanäle zum Gehirn geleiteter Empfindungen; die Verknüpfung der vielen zum einheitlichen Objekt, die Auffassung der vielen als Wirkungen einer Einheit wird erst in uns erzeugt." Friedrich Albert Lange's Wort ist wahr, „daß jedes Ding, sowohl jedes unsrer Objekte als auch das Ding an sich, eine „„Dichtung des Gemüthes"" sei." — Wohin man gelangt, wenn man diese sehr problematische Lehre vom Ding und seinen Eigenschaften mit Ritschl auf die Theologie anwendet, wird der weitere Verlauf unsrer Untersuchung zeigen.

3. Man erhebt gegen Ritschl den Vorwurf, daß sein Gottesbegriff deistisch sei. Dieser Vorwurf bedarf einiger Einschränkung. Indem der Gottesbegriff Ritschl's keinen anderen Inhalt hat als der Weltbegriff, nähert sich sein Gottesbegriff vielmehr demjenigen Lotze's, welcher Gott als einheitlichen Weltgrund, dabei aber doch als Persönlichkeit, nämlich als Persönlichkeit im Sinne des Persönlichkeitspantheismus denkt. Zwar hat Ritschl den Pantheismus entschieden bekämpft; auch betont er nicht die lebendige Immanenz Gottes in der Welt, Gott ist ihm der Welt transscendent. Indem er aber für den Begriff des der Welt transscendenten Gottes keinen anderen Inhalt zu gewinnen vermag, als daß er die Ursache dessen ist, was in der Welt ist, so erhebt sich die Frage, inwiefern der so bestimmte Gottesbegriff von dem Begriff eines immanenten Weltgrundes verschieden sein soll. Die abstrakte Monas des Deismus ist von dem Eins des Pantheismus, dessen Correlat das All sein soll, sachlich nicht zu unterscheiden. Und wenn man dieser abstrakten Monas das Prädikat der Liebe anheftet und behauptet, ihr Wesen sei die Liebe, so ist damit nichts geändert. Denn es ist unmöglich, sie als die Liebe zu denken, wie Ritschl selbst wider Willen beweist. Es bleibt uns von einem solchen Gottesbegriff bei näherer Betrachtung nichts als der allgemeine Gedanke, daß Gott das prius der Welt sei, wie auch der Pantheismus lehrt. Der Ritschl'sche Gottesbegriff hat keinen eigenthümlichen Inhalt, der von dem des Weltdaseins verschieden wäre. Der Gott, den die Ritschl'sche Theologie zeichnet, hat kein Fürsichsein; denn derselbe hat kein anderes Sein, als dies, daß er die hervorbringende Ursache der Welt und des Reiches Gottes in der Welt ist. Diese Ursache ist aber nicht so zu denken, daß sie ein Sein auch ohne Beziehung auf die Welt hätte: sie hat kein anderes Sein als dasjenige, welches in der ursächlichen Beziehung auf die Welt gegeben ist; also hat dieselbe kein Sein außer und über der Welt, sondern ist nur in und an der Welt. Die Art also, wie Ritschl das Wesen Gottes als Liebe bestimmt, gibt überhaupt keinen Gottesbegriff von eigenthümlichem Inhalt, sondern ist lediglich die Zurückdatirung des inweltlichen Seins in ein vorweltliches, welches letztere als die Ursache des ersteren gedacht wird, so jedoch, daß die behauptete Vorweltlichkeit dessen, was das prius der Welt sein soll, sich als unhaltbar erweist, da sich nicht nur nicht angeben läßt, was dasselbe außer seiner Beziehung auf die Welt sei, indem Ritschl jeden Weg zu einer Aussage über das, was Gott außer seiner Beziehung auf die Welt ist, sich versperrt hat, sondern mit Ritschl's Aufstellungen auch positiv geläugnet wird, daß Gott ein Sein außer der Beziehung auf die Welt habe.

4. Dabei bleibt freilich wieder unklar, welchen Sinn es haben soll, wenn Ritschl lehrt, daß Gott unter dem Attribut der Liebe gedacht werden müsse. Rechtfert. u. Versöhnung, III. B. S. 257 u. 258. Ist die Liebe Attribut Gottes, so ist Gott von der Liebe, die er ist, doch wieder so verschieden, wie das Subjekt von seinem Attribut zu unterscheiden ist und letzteres nicht für das Subjekt selbst genommen werden darf.

5. Siehe K. E. Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch über die Wörter absolutus und absolvere. Bei Forcellini treten die Participial- und die Adjektiv-Bedeutung des Wortes absolutus zu wenig auseinander. Siehe über dieses Wort Totius Latinitatis Lexicon opera et studio Aegidii Forcellini lucubratum. Secundum tertiam editionem correctum et auctum labore variorum. Schneebergae MDCCCXXXI. Das Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis conditum a Domino Du Cange (Editio nova aucta a Leop. Favre. Tomus Primus. Niort 1883) bietet leider in seinen Bemerkungen über das Wort absolutus nichts, was zur Aufhellung des philosophischen Gebrauchs dieses Wortes dienlich wäre. Das „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik mit Einschluß des älteren Mittelalters. Als Vorarbeit zu einem Thesaurus linguae latinae", herausgegeben von Wölfflin, hat das Wort absolutus bis jetzt noch nicht behandelt, wiewohl dem Vernehmen nach die Materialien für diesen Artikel bereits gesammelt sind.

6. Man vergleiche z. B., was Luther einmal in der Auslegung des 1. Buchs Moses zu Joh. 14, 9 bemerkt: „Wenn du an den geoffenbarten Gott glaubst und sein Wort annimmst, so wird dir allgemach auch der verborgene Gott geoffenbart werden. Denn wer mich siehet, spricht Christus Joh. 14, 9, der siehet auch den Vater. Wer aber den Sohn verwirft, der verliert mit dem geoffenbarten Gott auch den verborgenen Gott, der sich nicht geoffenbart hat. Wirst du aber mit starkem Glauben dem geoffenbarten Gott anhangen, also daß du in deinem Herzen gesinnet seiest, du wollest Christum nicht verlieren, wenn du auch sonst alles, was du hast, solltest beraubt werden, so bist du gewißlich versehen und wirst den verborgenen Gott verstehen." Luther's sämmtl. Schriften, herausgegeben von J. G. Walch. 2. Theil. S. 263. Luther ist also nicht der Meinung, daß das Sein Gottes in seinem Fürunssein aufgehe, sondern er unterscheidet den verborgenen oder an sich seienden Gott von dem für uns seienden, nämlich dem in Christus offenbar gewordenen, hält aber in der Unterscheidung die Einheit beider fest.

7. Der Empirismus hegt die Ueberzeugung, daß „die Dinge selbst stets nur in der Einzelheit gegeben sind, das wirkliche Allgemeine, inwiefern es nicht lediglich als gemeinsames Merkmal vorgestellt wird, somit ein gänzlich subjektives Gebilde, ein ausschließliches Produkt des Intellekts bezeichnet." Dr. Hugo Spitzer, Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft. Leipzig, Wigand. 1876. S. 100.

8. Ritschl liebt es, sich auf Luther zu berufen. In welch unausgleichbarem Gegensatz seine Theologie aber in Wahrheit gegen die Theologie Luther's steht, kommt gerade in diesem Punkt zu einem akuten Ausdruck. Für Ritschl ist die Erbsünde nichts, eine Abstraktion und Fiktion. Luther dagegen urtheilt von der Erbsünde oder einwohnenden Sünde: wenn diese Sünde nicht wäre,

so wäre auch keine wirkliche Sünde; diese Sünde wird nicht gethan, wie alle anderen Sünden, sondern sie ist, sie lebt und thut alle Sünden, sie sündigt nicht eine Stunde oder Zeit lang, sondern wo und wie lang die Person ist, da ist die Sünde mit. Es thut's nicht, so lange man außen wehrt, bessert und heilt, inwendig bleibt Stamm, Wurzel und Quelle des Bösen, es muß vor allen Dingen die Quelle gestopft und dem Baum die Wurzel genommen werden, sonst bricht und reißt es aus an zehn Orten, wo du an einem stopfst und wehrst; aus dem Grunde muß es geheilt werden.

9. Wenn ein Mensch mit dem Psalmisten sprechen muß: Deine Pfeile stecken in mir und deine Hand drückt mich. Es ist nichts Gesundes an meinem Leibe vor deinem Drohen ..... (Ps. 38, 3—5), dann muß er sich selbst sagen, daß es schwere Selbsttäuschung wäre, „wenn er das alles bloß Liebe nennen wollte". Tholuck, Stunden christlicher Andacht. XXII. S. 121. Das unmittelbare christliche Gefühl, das in diesen Worten sich kundgibt, wird das Richtige getroffen haben. Man beruft sich darauf, daß Gottes Liebe eine heilige Liebe sei. Entweder ist dies ein bloß analytisches Urtheil und eine Tautologie: selbstverständlich, wie sollte Gottes Liebe nicht eine heilige Liebe sein? Aber was wird dann mit dieser Berufung erklärt? Oder man will damit etwas aussagen, was im Begriff der göttlichen Liebe an sich selbst nicht liegt; dann gibt man damit zu, daß im Werk der Versöhnung noch ein anderes Motiv wirksam ist, als die Liebe. Alle Versuche, das Werk der Versöhnung ausschließlich aus Gottes Liebe verständlich zu machen, müssen sich damit als vergeblich erweisen.

10. In gleicher Weise ruht auch Lotze's Bestreitung der kirchlichen Versöhnungslehre auf dessen nominalistischem Individualismus und auf einer Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Menschheit, durch welche die Möglichkeit einer Verletzung des göttlichen Wesens durch die Sünde ausgeschlossen ist. „Es ist unmöglich", sagt Lotze, „von einer Satisfaktion zu sprechen, welche die Ehre Gottes für ihre Kränkung durch menschliche Sünde durch den Opfertod eines Einzigen erhalte. Denn abgesehen von der etwas rohen Auffassung Gottes gründet sich diese Ansicht auf den ganz unmöglichen Begriff einer solidarischen Einheit des Menschengeschlechts und der Möglichkeit einer Uebertragung seiner Schuld und Pflicht auf einen einzigen Repräsentanten." Grundzüge der Religionsphilosophie. § 99.

11. Wir erkennen darin die Betrachtungsweise des Empirismus: sein Grundsatz ist, bei dem empirisch Gegebenen stehen zu bleiben. cf. oben II. Abschn. Cap. 3 vorstehender Abhandlung. Aber damit wird auf die Denkbarkeit dessen, was als gegeben hingenommen wird, verzichtet. Wie kann ein Glied des sündigen Menschengeschlechts sündlos sein und in vollkommener Gemeinschaft mit Gott stehen? Dies ist denkbar, wenn dasselbe nicht lediglich aus der Menschheit hervorgegangen, sondern wunderbar in die Menschheit eingegangen ist. Aber welche Mittel bietet die Ritschl'sche Theologie, dies Verhältniß denkmöglich zu machen? Ist es aber das Undenkbare, wie soll die Sündlosigkeit und vollkommene Gottesgemeinschaft Christi nicht als Ideal, sondern als geschichtliche Wirklichkeit noch festgehalten werden können?

12. Die nähere Ausführung dieses Gedankens bei Luther muß freilich ernstliche Bedenken erwecken.

13. Daraus wird erhellen, was von der Behauptung Thikötter's zu halten ist, daß die „Erkenntnißtheorie von Lotze", an welche Ritschl sich „angeschlossen" hat, „im Einklang mit der biblischen Voraussetzung der Nothwendigkeit einer Offenbarung" steht. Thikötter, Darstellung und Beurtheilung der Theologie Albr. Ritschl's. 2. Aufl. Bonn 1887. S. 10. Die Wahrheit ist das gerade Gegentheil, sofern die Erkenntnißtheorie Ritschl's alle Möglichkeit einer Offenbarung aufhebt.

14. Ritschl will die Allgemeinbegriffe aus der Theologie verbannt wissen. Aber er befolgt diesen Kanon selbst nicht. Denn indem er das Wesen der christlichen Religion bestimmt, legt er zu Grunde, was Religion überhaupt sei, also einen Allgemeinbegriff von Religion. Nach demselben wird das Wesen der christlichen Religion bestimmt. Allgemeinbegriffe sind aber nach Ritschl bloße Erinnerungsbilder; sie haben keine Wirklichkeit, sondern sind bloße Abstraktionen. — Ferner aber, auf welche Weise die Religion entstanden ist, kann nicht Gegenstand der Erfahrung sein. Denn wie soll die Erfahrung bis dahin zurückreichen? Alles Wissen stammt aber nach Ritschl aus der Erfahrung. Woher will also Ritschl wissen, welches der Ursprung der Religion sei?

15. Ueber den Gegensatz, der zwischen Lipsius und Ritschl in der Auffassung des Wesens der Religion besteht, siehe Lipsius, Philosophie und Religion. Leipzig 1885. 4. Abschn., wo sich Lipsius gegen die Einseitigkeit wendet, mit welcher Ritschl das Moment der Freiheit über der Welt betont und das mystische Element der Religion, die Abhängigkeit von Gott, zurücktreten läßt. Das Wesen aller Religion besteht „nicht in einem Verhältnisse des Menschen zur Welt, sondern in seinem Verhältnisse zu Gott". S. 208. cf. S. 213. Alle ächte Frömmigkeit ist „ein verborgenes Leben der Seele in Gott". S. 189. cf. S. 233.

16. Ritschl bestreitet zwar, daß er die Religion auf die Moral gründe, und behauptet, daß seine Lehrweise gerade das Gegentheil zeige, und daß man erst den Unterschied zwischen Realgrund und Erkenntnißgrund sich klar machen solle, ehe man ihm eine solche Ansicht über das Verhältniß von Religion und Moral imputire. Lehre von der Rechtfert. u. Versöhnung. III. B. S. 211. Aber diese Entgegnung Ritschl's widerlegt sich dadurch, daß in seiner Ableitung der Religion das sittliche Bewußtsein gerade als der Realgrund der Religion angenommen wird. Denn er will nicht bloß zeigen, auf welche Weise wir zur Erkenntniß der religiösen Wahrheit gelangen, sondern auf welchem Wege der Mensch dazu geführt worden ist, Religion zu haben.

17. Man nennt zur Zeit eine solche Art, die Entstehung der Religion zu erklären, die psychologische Erklärungsweise. Die psychologische Erklärung des Ursprungs der Religion besteht darin, daß man den Menschen als ursprünglich religionslosen Menschen voraussetzt und einen Moment annimmt, in welchem er angefangen habe, religiös zu sein, indem aus seinem eigenen Bewußtsein die Religion ihm erstanden sei. Die psychologische Erklärung der Religion nimmt also an, daß die Religion rein menschlichen Ursprungs sei, während man sonst darin etwas sah, was dem Menschen schon ursprünglich durch die Schöpfung mitgegeben war. Diese letztere Ansicht betrachtet man jetzt als metaphysische Erklärung der Religion, als metaphysische, theologische, dogmatische Meinung. Das Bestreben, mit der Metaphysik aufzuräumen, er-

streckt sich also bis auf die Frage nach dem Ursprung der Religion. Eine solche Ableitung der Religion aber kann auch der Atheismus sich gefallen lassen, da das Dasein Gottes und die Erschaffung des Menschen durch Gott dabei nicht vorausgesetzt, sondern die Religion so abgeleitet wird, als gäbe es keinen Gott, und als sei der Mensch nicht von Gott geschaffen, sondern habe aus der Natur sich entwickelt. Also wird damit die Religion schon ihrem Ursprunge nach auf naturalistische Weise gedacht. Die Religion psychologisch erklären, das heißt, sie natürlich, nämlich sine numine, entstanden sein lassen. Darnach ist die Religion wie jede andere geschichtliche Erscheinung auf natürlichem Wege aus ihren geschichtlichen Bedingungen geworden. Vorausgesetzt ist hiebei, daß der Mensch ursprünglich in einem religionslosen Zustande sich befunden habe, und man stellt sich die Aufgabe, zu erklären, wie der Uebergang zur Religion sich vollzogen habe. Aber mit der Religion muß dem Menschen in seinem Urzustande auch das wahrhaft menschliche Bewußtsein gefehlt haben, das heißt, er kann nur mit einem thierartigen Zustande begonnen haben. Mit dem Einwand, daß mit dieser natürlichen Erklärung Werth und Würde der Religion, wie der Menschheit verloren ginge, wird man sich abzufinden suchen, indem man etwa mit Zeller sich sagt, daß der Werth und die Würde der Religion nicht von der Art ihrer Entstehung abhänge, „sondern ausschließlich davon, was sie an sich selbst ist und für das geistige Leben der Menschheit leistet", und daß, mögen nun „die ersten Stammväter unsrer Gattung Göttersöhne oder Gorillas gewesen sein", „der reale Inhalt menschlichen Lebens, sein Werth und seine Ziele" „davon nicht berührt" werden. Eduard Zeller: Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung. Leipzig 1877. I. Ueber Ursprung und Wesen der Religion. S. 57 f. (Nach Lipsius eine „klassische Abhandlung". Lipsius, Philosophie und Religion. S. 203.) Aehnlich Wilh. Bender in einem Aufsatz über „Darwinismus und Christenthum", Allgemeine Zeitung, Beil. Nr. 100. Jahrg. 1883, und neuerdings in seiner Schrift über „das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung". Bonn 1886.

Als ob eine solche Ableitung der Religion nicht von entscheidender Bedeutung für die Werthschätzung sein müßte, die der Religion gebührt, da doch damit die Religion ihrem Wesen nach zum Produkt des menschlichen Geistes herabgesetzt würde, somit in allen Stufen ihrer Entwicklung durch den Culturfortschritt der Menschheit bedingt zu denken wäre! Selbstverständlich könnte dann auch die christliche Religion als Erzeugniß des menschlichen Geistes nur auf dem Wege natürlicher Entwicklung entstanden sein, und mit dem Anspruch, den die christliche Religion erhebt, für göttliche Offenbarung und für absolute Wahrheit zu gelten, wäre es hiernach zu Ende; und nicht bloß dies, sondern wenn der Mensch aus dem Thierleben hervorgegangen ist, dann bleibt der Mensch auf allen Culturstufen stets nur ein entwickeltes Thier, und alle Religion ist hienach lediglich Fiktion; denn alle Religion hat die ursprüngliche Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes zur Voraussetzung. cf. auch Heman's Entgegnung auf die bezüglichen Ausführungen Zeller's. Dr. C. F. Heman, Der Ursprung der Religion. S. 59 f.

Eine Probe aber, auf welche Weise wir uns die Entstehung der Religion nach sogenannter natürlicher Erklärung zu veranschaulichen haben, hat O. Pfleiderer, der sich „in wesentlichem Einklang mit den Auffassungen von

Biedermann und Lipsius" weiß, in der ersten Auflage seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" gegeben. „Versetzen wir uns", so lesen wir dort S. 323, „einmal in die Seele unsres arischen Urahnen. Unter den Schrecken der Nacht, von unsichtbaren Gefahren umringt, ist er seiner Hülflosigkeit, seiner Schwäche inne geworden, hat nach Befreiung von diesem Drucke durch eine überlegene Macht sich gesehnt; da strahlt die Morgenröthe auf, die Sonne erhebt sich, ihre Strahlen verscheuchen mit dem Dunkel zugleich die Bangigkeit in ihm, seine Seele wird helle und frei: und dankbar begrüßt er im freundlichen Licht die rettenden Götter". „Oder er zittert unter dem Toben des Gewitters, feindliche Mächte scheinen ihm den Himmel verschlingen und die Erde zertrümmern zu wollen; da klärt sich wieder der Himmel und heller strahlt das leuchtende Blau aus den zertheilten und fliehenden Wolken: da erkennt er den Sieg der lichten Himmelskämpfer, eines Indra, eines Apollo, einer Pallas" u. s. w. Als ob dabei in unsrem „arischen Urahnen" die Vorstellung eines göttlichen Wesens, also eben das, was erklärt werden wollte, nicht schon vorausgesetzt würde!

Wenn Ritschl die psychologische Erklärung der Religion nicht erschöpfend findet, weil dieselbe „sich nur auf die geistigen Erscheinungen, in welchen die Menschen alle gleich" sind, richte, während in einer Gemeinschaft, also auch in einer Religionsgemeinschaft, der Einzelne nicht bloß den Anderen gleich, sondern nicht minder auch ihnen ungleich, abwechselnd von ihnen abhängig und auf sie thätig sei, „die bezeichnete Ungleichheit der Menschen in der Gemeinschaft einer Religion" aber unter die Ethik falle (Rechtfert. und Versöhnung, III. B. S. 185), so scheint damit Ritschl's Erklärung als die ethische von der psychologischen als der Ableitung der Religion aus dem Gefühl unterschieden werden zu sollen. Allein eben dort hebt Ritschl hervor, daß die geschichtlichen Religionen Erkennen, Wollen und Fühlen zugleich in Anspruch nehmen. Indem die Religion aus diesen Funktionen der Seele erklärt wird, wird sie psychologisch erklärt, auch wenn dabei eine dieser Funktionen vor der anderen bevorzugt wird. Mit dankenswerther Klarheit hat sich Lipsius über die Natur psychologischer Bestimmung der Religion ausgesprochen. „Die psychologische Erörterung" über Ursprung und Wesen der Religion hat „den Standpunkt der wissenschaftlichen Forschung zu wahren, welche die Religion nicht aus einer dem Menschen von außenher zugekommenen, schlechthin übernatürlichen Uroffenbarung, sondern wirklich aus dem Wesen des menschlichen Geisteslebens und dessen innerer Entwickelung erklärt. Von dieser streng psychologischen Betrachtung läßt sich aber auch zu Gunsten keiner bestimmten Religion, auch nicht des Christenthums, eine Ausnahme machen, wenn man nicht von vornherein den wissenschaftlichen Standpunkt mit dem des blinden Autoritätsglaubens vertauschen will." Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. 2. A. 1879. § 16. Auch Ritschl's Erklärung der Religion ist eine psychologische, weil sie die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes ableitet. Was aber vom Wesen der Religion als solcher gilt, gilt nothwendig auch von der christlichen Religion. Entspringt die Religion ihrem Wesen nach aus dem menschlichen Geistesleben, so muß auch der Offenbarungscharakter der christlichen Religion geläugnet oder in einem Sinne umgedeutet werden, der mit der Läugnung desselben identisch ist.

18. Es ist ein Zeugniß für die Evidenz der Einsicht, daß das Gottesbewußtsein der menschlichen Natur wesentlich ist, wenn selbst Dav. Strauß das Zugeständniß macht: wenn es streitig sei, daß bei allen Völkern Religion gefunden werde, und ob das, was man bei manchen gefunden, Religion zu heißen verdiene, so könne man sich doch „hierüber durch die Reflexion beruhigen, daß solchen Völkern mit der Gottesidee zugleich die wahre, entwickelte Menschheit fehlt". Dav. Friedr. Strauß: Die christliche Glaubenslehre. 1. Bd. S. 394 f. — Thatsächlich aber hat man wohl Menschheitsfragmente, denen mit der Religion jedes verbindende menschliche Bewußtsein abgeht, die zwar physisch homogene Massen bilden, doch ohne alle moralische und geistige Einheit unter sich geblieben sind — solche Menschheitsfragmente hat man aufgefunden, aber noch kein Volk ohne Religion. Schelling hat zu zeigen gesucht, daß auf solche entmenschte Geschlechter, die wie ohne religiöse Vorstellungen, so auch ohne Gesetz, ohne das Bewußtsein irgend einer Verbindlichkeit oder einer Alle verpflichtenden Ordnung sind, keineswegs das Beispiel von Völkern anzuwenden ist, welche von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgesunken sind, sondern dieselben vielmehr veranschaulichen, was aus der Menschheit geworden wäre, wenn sie, indem sie in jener großen Krisis der Urzeit, welche den Völkern das Dasein gab, auseinandergerissen ward, von der ursprünglichen Einheit nichts gerettet hätte, und die zusammenhaltende Kraft, ohne deren Voraussetzung das Dasein von Völkern nicht zu erklären ist, von ihr gewichen wäre. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. W. W. 2. Abth. 1. Bd. S. 112 f.

19. Weit entfernt von der Behauptung eines ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseins, zu dem sich alle diejenigen bekennen müßten, welche eine Götterlehre ohne Gott herausbringen wollen, sind wir doch ebenso weit entfernt, die Menschheit von einem System oder auch nur einem Begriff Gottes ausgehen zu lassen. Das menschliche Bewußtsein ist vielmehr ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen. Es hat den Gott a priori, d. h. vor aller wirklichen Bewegung, oder wesentlich an sich. Diejenigen, welche die Menschheit von einem Begriff Gottes ausgehen lassen, haben wohl nicht überlegt, „daß, wie immer sie sich die Entstehung dieses Begriffs denken, mögen sie den Menschen diesen Begriff durch eigene Thätigkeit erwerben oder durch Offenbarung erlangen lassen, daß sie in beiden Fällen selbst einen ursprünglichen Atheismus des Bewußtseins behaupten, dem sie in anderer Hinsicht sich entgegenstellen". — „Es ist weder eine mitgetheilte, noch eine selbsterzeugte Erkenntniß Gottes, die wir dem ursprünglichen Menschen zuschreiben; es ist ein allem Denken und Wissen vorausgehender Grund, es ist sein Wesen selbst, durch welches er dem Gott zum voraus und vor allem wirklichen Bewußtsein verpflichtet ist." Schelling, Philosophie der Mythologie. W. W. 2. Abth. 2. Bd. S. 120 f.

20. Der Behuf, zu dem Gott bei Kant zugleich angenommen wird, daß durch die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers das Sittengesetz um so mehr Achtung gewinne, widerspricht dem, daß eben die Moralität darin besteht, das Gesetz rein um sein selbst willen zu achten. Hegel, W. W. 15. Bd. 2. Aufl. Berlin 1844. S. 538. In diesem Betracht ist also die Annahme, daß ein Gott sei, nicht motivirt.

21. Damit würde die Autonomie und Autarkie des Menschengeistes sich praktisch zu realisiren suchen, welche der revolutionäre Geist eines Fichte

theoretisch anticipirt hat, wenn er noch in seiner „Anweisung zum seligen Leben" (Berlin 1806) S. 211 die unbedingte Freiheit des Subjekts mit den Worten proklamirt: „Bedürfe nur nichts, als das, was du dir selbst gewähren kannst; — aber du kannst dir nur das gewähren, daß du dir nichts vorzuwerfen habest, — und du bist auf ewig unzugänglich dem Unglücke. Du bedarfst keines Dinges außer dir; auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser." Auf dem Wege zu einer solchen Entwicklung der Menschheit läge ein Religionsbegriff, der den Gottesglauben zu einem Nothbehelf herabsetzt.

22. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." S. 1.

23. Somit führt uns Ritschl's Ableitung der Religion auf die Ansicht des Naturalismus zurück, welche in der Gegenwart an Eduard Zeller einen beredten Wortführer gefunden. Danach ist in den „ersten und unvollkommensten Religionsformen" die Gottesverehrung „in der Hauptsache aus dem egoistischen Bestreben" hervorgegangen, „die Macht der Götter in den Dienst der menschlichen Bedürfnisse und Wünsche zu ziehen". Ed. Zeller: Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung. Leipzig 1877. Ueber Ursprung und Wesen der Religion. S. 45. Die primitiven Religionsformen sind „ihrem Hauptmotive nach aus den sinnlichen Bedürfnissen der Menschen und der auf sie bezüglichen Furcht und Hoffnung entsprungen" (ebenda S. 56. cf. S. 48). Zeller's Auffassung ist die naturalistische Erneuerung einer heidnischen Ansicht von dem Ursprung der Religion, welche in dem Satze sich ausdrückt: primus in orbe Deos fecit timor, nämlich die Furcht mit dem Verlangen nach Schutz (s. T. Lucretii de rerum natura Lib. V, 1217 ff.), und nähert sich zugleich in bedenklichem Grade der Behauptung Feuerbach's, daß die Religion und die Existenz Gottes auf die Schlechtigkeit der Menschen oder menschlichen Zustände und Verhältnisse sich gründe. (Ludwig Feuerbach, sämmtliche Werke, 1. Bd. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums S. 381). Gleichwohl hat Zeller's Ableitung der Religion von derjenigen Ritschl's wenigstens den Vorzug einer relativen Klarheit. Wie sollten wir dagegen den Gedanken vollziehen, den Ritschl's Auffassung in sich schließt, daß der Mensch ursprünglich noch kein religiöses, sondern nur erst ein sittliches Bewußtsein in sich getragen habe? Auf welch niedriger Stufe müßte der Mensch in einem Zeitpunkte gestanden haben, in welchem derselbe noch keinerlei Religion, auch noch nicht die untersten und rohesten Formen derselben erreicht hat! Mit welchem Rechte könnte dem Menschen in diesem primitiven Zustande ein sittliches Bewußtsein zugeschrieben werden und zwar ein sittliches Bewußtsein von solcher Kräftigkeit, daß es zur schöpferischen Potenz der Religion werden konnte? Läge es nicht weit näher, der Ansicht Zeller's zuzustimmen, daß bei der ersten Entstehung der Religion das sittliche Bewußtsein noch so unentwickelt war, daß es zu derselben nur einen geringen Beitrag geben konnte? (Ed. Zeller, a. a. O. S. 32.) Und wenn die Religion aus dem sittlichen Bewußtsein hervorgegangen ist, woher stammt das sittliche Bewußtsein? Ist dasselbe dem Menschen ursprünglich mitgegeben, eine gottgegebene Ausstattung seines Wesens, warum gilt nicht das Gleiche von der Religion? Ist aber die Religion vielmehr auf natürlichem Wege unter natürlich gegebenen Bedingungen entstanden, erfordert

dann nicht die Consequenz des Denkens, das Gleiche vom sittlichen Bewußtsein zu lehren? Es ist daher nur folgerichtig, wenn Bender annimmt, daß der Mensch mit einem thierartigen Zustande begonnen habe. Bender: „Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung." Bonn 1886. S. 183. Ritschl's Ansicht dagegen ist die unklare Zurückdatirung des modernen sittlichen Bewußtseins, wie es etwa in der Kantischen Philosophie sich reflektirt, in einen sehr niedrig gedachten Anfangszustand der Menschheit.

Ritschl's Ableitung der Religion aus dem sittlichen Bewußtsein führt auf die naturalistische Ansicht von dem Ursprung der Religion und des Menschen zurück: es müßte hienach ein sinnlich-egoistischer Trieb sein, aus welchem die Religion hervorgegangen ist. Dann müßte aber auch Feuerbach Recht behalten, wenn derselbe die Religion und insbesondere die christliche Religion als Ausdruck eines bloß individuellen, also egoistischen Interesses für werthlos erklärt. Und wenn Ritschl gegen Feuerbach hervorhebt, es sei in der Regel unmöglich, „daß der christliche Glaube an Gott egoistisch wäre", weil innerhalb des Christenthums der Glaube an Gott und die sittliche Pflicht im Reiche Gottes auf einander bezogen sind (Rechtfert. u. Versöhnung, III. Bd. S. 193), so ist zu entgegnen, daß nach Ritschl das treibende Motiv der Religion überhaupt und also auch der christlichen Religion nicht die sittliche Pflicht im Reiche Gottes, sondern das Streben nach Gütern ist, welche auf das Verhältniß des Menschen zur Welt sich beziehen.

Ist aber die Religion dem Menschen erst dadurch erstanden, daß er auf den Contrast zwischen seinem Selbständigkeitsgefühl und dem Druck der Naturwelt reflektirte, so wird damit ein religionsloser Zustand des Menschen als sein Anfangszustand vorausgesetzt, ein Zustand, wo der Mensch noch ἄθεος, ohne ein Verhältniß zu Gott und ohne ein Bewußtsein von Gott und in diesem Sinne gott-los gewesen ist. In diesem Zustande des von Gott noch ferne Seins, in diesem Zustande einer ursprünglichen Gottlosigkeit sollen die Ursachen der Religiosität, die ersten Bedingungen für die nachfolgende religiöse Entwicklung des Menschengeistes gegeben gewesen sein. Damit würde der Glaube aus dem Unglauben, der Theismus aus dem Atheismus abgeleitet werden, welches mit dem Gesetz des zureichenden Grundes schwerlich besser in Einklang stehen würde, als wenn man die letzten Quellen der Vernunft in der Unvernunft und in der Materie den Ursprung des Geistes aufzuzeigen sich bemüht. Ueberdies müßte bei dem inneren Connex, in welchem diese drei Ansichten unter einander stehen, indem sie nur verschiedene Momente einer Grundansicht bilden, nothwendig die eine derselben stets die beiden anderen nach sich ziehen. Es ist daher nur consequent, wenn W. Bender, das Schreckenskind der Ritschl'schen Schule, unter dem lauten Beifallsklatschen der neuen Freunde mit vollen Segeln in den Hafen des Darwinismus hineintreibt; s. H. Frickhöffer, Die Grundlagen der Religion. 1887. S. 16.

24. „Kant hat das Suchen der Metaphysik nach den wahren Grundlagen alles Seins wegen der Unmöglichkeit einer sicheren Lösung verworfen und die Aufgabe dieser Wissenschaft auf die Entdeckung aller a priori gegebenen Elemente der Erfahrung beschränkt. Es ist aber fraglich, ob nicht diese neue Aufgabe ebenfalls unlösbar sei." Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. 2. Buch. S. 545.

25. Die vier Principien alles Seins sind nach Aristoteles bekanntlich: 1. ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον oder das potenziell Seiende, nicht zu verwechseln mit dem, was wir Materie nennen, 2. ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, 3. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως oder die bewegende Ursache, 4. τὸ οὗ ἕνεκα oder τέλος = die Endursache. Aristot. Metaph. z. B. I. Buch 983a 25—32, wo aber ἡ ὕλη in zweiter Reihe genannt ist. Den beiden ersten vergleichen sich trotz der von Aristoteles gegen Platon geübten Polemik die zwei ersten der drei Principien Platon's, nämlich 1. τὸ μὴ ὄν oder τὸ ἄπειρον (cf. Platon's Sophistes und Philebus), im Timäus τροφὸς καὶ τιθήνη τοῦ παντός, die Ernährerin und Amme des All (88 D), auch ἡ τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μήτηρ καὶ ὑποδοχή = die Mutter und der Aufnahmsort der sinnlichen Dinge genannt (51 A) — bildliche Bezeichnung für den dunkelsten und tiefsten Begriff aller Spekulation, den Begriff dessen, was nicht ist, aber Princip des Seins ist, von Zeller in seiner Geschichte der griechischen Philosophie nach dem Vorgange Anderer fälschlich als der Raum aufgefaßt, wozu der Ausdruck χώρα, welchen Platon zur Bezeichnung dieses Begriffs gebraucht, Anlaß gegeben haben mag; 2. πέρας = das begrenzende und formgebende Princip (cf. Philebus 16 C). Schelling hat seine Lehre von den drei Weltursachen oder Potenzen mit den verwandten Lehren Platon's und Aristoteles' parallelisirt. Wenn nun Ritschl die von Aristoteles gelehrten obersten Ursachen als formale Erkenntnißbedingungen auffaßt, so zeigt diese Auffassung ungefähr ebenso viel Verständniß, wie wenn man die Potenzen, aus welchen Schelling die Natur und den Menschen mit seiner Geschichte verständlich machen wollte, oder wie wenn man die letzten Principien alles Seins, auf welche die Baader'sche Philosophie nach dem Vorgang J. Böhme's zurückgeht, für subjektive Erkenntnißformen, etwa nach Art der Kantischen Kategorien, erklären wollte.

26. Βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα (d. h. die erste Philosophie)· περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων. XI. Buch, Cap. 7. 1064 b 3 f. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη (d. h. die erste Philosophie) τῶν θεωρητικῶν. VI. Buch, Cap. 1. 1026 a 22 f. Der Text ist nach der Ausgabe von Bonitz wiedergegeben. Angesichts solcher Stellen fragt man sich verwundert, wie es möglich ist, für Aristoteles' Meinung zu halten, daß der Metaphysik nur der untergeordnete Werth zukomme, welchen Ritschl ihr beilegt.

27. Ritschl ist es darum zu thun, „seine Theologie als das ächte Produkt eines auf Luther und den evangelischen Symbolen ruhenden Glaubens zu erweisen". Koffmanne, Abriß der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. 1887. S. 129. Das zeigen Ritschl's eigene Erklärungen. — Wenn Luther von der Ritschl'schen Theologie „so emsig in ihre Bestrebungen hineingezogen und zugleich so gewaltsam für einen Vertreter ihrer Interessen ausgegeben wird", so hat dagegen Th. Harnack in seinem Werk über „Luther's Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre" (Zweite Abtheilung, Erlangen 1886) „den klaffenden Unterschied" nachgewiesen, der zwischen Luther's Glauben und Theologie einerseits und den „vermeintlich reformatorischen Tendenzen" der Ritschl'schen Theologie andrerseits besteht. cf. S. 484 des genannten Werkes.

28. Ein Schüler Ritschl's meint zwar, ausdrücklich hervorheben zu sollen,

daß Ritschl's Lehre nicht diejenige Alb. Lange's sei. Allein dies versteht sich von selbst. Die Lehre beider Männer ist nicht identisch, aber Ritschl nimmt einen Standpunkt ein, dessen Consequenz längst von Alb. Lange gezogen worden ist. — Entweder ist der Inhalt der christlichen Religion Wahrheit an sich selbst, dann muß er Wahrheit auch für das theoretische Denken sein, ob er nun als solcher anerkannt wird oder nicht; oder er ist an sich selbst nicht Wahrheit, dann wird er auch nicht dadurch Wahrheit, daß er für das religiöse Bewußtsein als solche gilt; und wenn das religiöse Bewußtsein das für Wahrheit nimmt, was an sich keine Wahrheit hat, so befindet es sich in einer Selbsttäuschung. Ist aber die Religion Wahn und Selbsttäurschung, dann behält, wie wir gesehen haben, Feuerbach Recht, wenn er verlangt, daß der menschliche Geist sich davon befreie.

29. „Alle Bestimmungen negiren, ist so viel als das Wesen selbst negiren. Ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungegenständliches Wesen, ein ungegenständliches ein nichtiges Wesen. Wo der Mensch alle Bestimmungen von Gott entfernt, da ist ihm Gott nur noch ein negatives Wesen. Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses wirkliches Wesen ist. Die Bestimmungslosigkeit und die mit ihr identische Unerkennbarkeit Gottes ist daher nur eine Frucht der neueren Zeit, ein Produkt der modernen Ungläubigkeit." Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christenthums. 2. Aufl. Leipzig 1843. S. 21. Was hier in Bezug auf Gott gesagt ist, findet seine analoge Anwendung auch auf andere Realitäten des christlichen Glaubens.

30. Eine scharfe Zurückweisung hat die Annahme einer doppelten Wahrheit durch O. Pfleiderer erfahren. Auch die mittelalterliche Scholastik kannte ja schon die Rede von der „doppelten Wahrheit", der philsophischen und der religiösen, die einander nichts angehen sollten. Die Sorbonne wußte aber wohl, warum sie diese Ansicht verdammte, denn es barg sich hinter diesem Dualismus damals (wie heute) nur der Skepticismus des zersetzenden Nominalismus; der Bruch mit dem kirchlichen Glauben konnte sich, bewußt oder unbewußt, hinter der „doppelten Wahrheit" so lange verstecken, bis die Zeit gekommen war, im Radikalismus der Renaissance die Maske vollends abzuwerfen. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie. 2. A. 1. B. S. 516. Die Fortsetzung bildet die Kantische Trennung der praktischen Vernunft von der theoretischen, welche in Lange's „Standpunkt des Ideals" ihren Commentar gefunden hat. — Daß „dem Gerede von der doppelten Wahrheit rund und reinlich" der Abschied gegeben werde, verlangt auch Lipsius, Philosophie und Religion S. 197. — Ueber Ritschl's doppelte Behandlung der christlichen Lehrsätze im Verhältniß zu derjenigen Kant's s. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre. Zweiter Bd. II. H. S. 606.

31. Ritschl kämpft mit dem Aufwand aller seiner Energie gegen das, was man die natürliche Religion nennt. Was er aber seinerseits derselben entgegensetzt, ist wieder eben das, was er bekämpft. Das Betonen der geschichtlichen Offenbarung durch Christus ändert daran nichts, wenn Christus doch keine andere Bedeutung hat, als daß er das, was den Inhalt der natürlichen Religion bildet, zuerst geltend gemacht hat. Dabei darf auch eines nicht übersehen werden. Wenn man mit Recht hervorhebt, daß Ritschl an Kant sich

anlehnt, so ist doch leicht zu erkennen, daß die tiefere Tendenz der Kantischen Philosophie, das Streben, seinen Standort hinter allem erst Gewordenen und Abgeleiteten zu nehmen, das Zurückgreifen des Geistes aus aller äußerlichen Positivität in seine eigenen inneren Tiefen, das Suchen nach einem Letzten Ursprünglichen, nicht weiter Abzuleitenden, aus welchem die gegebene Wirklichkeit erst zu begreifen wäre, der schaffende Genius der Kantischen Philosophie, der die unvollkommene Form, in der er zunächst sich realisirte, bald selbst wieder zerbrechen mußte und in den nachfolgenden Systemen mit innerer Nothwendigkeit über Kant selbst hinausführte, — es ist leicht zu erkennen, daß dies, worin die schöpferische Potenz der Kantischen Philosophie zu suchen ist, an Ritschl nicht wirksam geworden ist. Es ist vielmehr ausschließlich die empiristische und moralistische Richtung der Kantischen Philosophie in Verbindung mit einer subjektivistischen Erkenntnißtheorie, was in der Ritschl'schen Theologie fortwirkt.

32. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von Metaphysik im Sinne einer bloßen Summe erkenntnißtheoretischer Untersuchungen die Rede ist.

33. Man müßte in diesem Falle auch aus unsren Katechismen alles dasjenige ausmerzen, was man unter dem Namen „falscher Metaphysik" begreift. Paulsen verfährt von seinem empiristischen Standpunkte aus ganz consequent, wenn er die Metaphysik des Katechismus mit der Spekulation griechischer Philosophen zusammenstellt. „Die Spekulation manches griechischen Philosophen, die Metaphysik manches Katechismus ist heute nicht mehr möglich." So Fr. Paulsen in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", herausgegeben von R. Avenarius. 1. Jahrg. 1876. S. 50.

34. Eine hypergeschichtliche Richtung, die das Transscendente und Metaphysische zurückdrängt nach dem Kanon, daß die Schrift es mit Ewigem nur zu thun habe, sofern es sich in die Zeit begibt, hat z. B. in einer Erklärung des johanneischen Prologs, welche vielen Beifall genießt, sich einen charakteristischen Ausdruck gegeben. Man sagt, der Logos heiße Jesus insofern, als er das persönliche Wort Gottes an die Menschen sei, das persönliche Wort, das Gott in die Welt gesprochen habe, also erst als der Mensch Gewordene, als der im Fleisch Erschienene. Ist diese Auslegung richtig, so kann V. 14, wo es heißt: das Wort ward Fleisch, nur gesagt sein: der, welcher als der Fleisch Gewordene das Wort heißt, ward Fleisch; also der Fleisch Gewordene ward Fleisch. Dieser Gedanke wäre nicht einmal eine leere Tautologie, sondern ein offenbarer Widerspruch in sich selbst und ebenso unlogisch, wie wenn man lehren wollte: Jesus von Nazareth sei Mensch geworden. Daß durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen Mensch werden und Fleisch werden der erhobene Einwand nicht entkräftet werden würde, bedarf keines Nachweises. Einen verständlichen Sinn kann dieser johanneische Satz nur dann haben, wenn in demselben vorausgesetzt ist, daß Christus schon, ehe er Fleisch ward, der Logos war.

35. Selbstverständlich wird damit nicht die Möglichkeit einer absoluten, das Wesen ergründenden oder auch nur einer adäquaten Erkenntniß Gottes behauptet. Wir haben von Gott nur eine indirekte, spiegelhafte (I. Cor. 13, 12), unganze Erkenntniß; dies schließt aber nicht aus, daß derselben objektive Wahrheit zukommt.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

